

संस्कृति  
मानव-कर्तृत्व की व्याख्या

# संस्कृति

## मानव-कर्तृत्व की व्याख्या

यशदेव शल्य

वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग, शिक्षा मंत्रालय, भारत सरकार  
की मानव प्रथ-योजना के अन्तर्गत सामाजिक विज्ञान हिन्दी रचना  
केन्द्र, राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर द्वारा प्रकाशित ।

प्रथम संस्करण २००० प्रतियां

अक्टूबर १९६९

प्रस्तुत पुस्तक वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग की मानक ग्रंथ-योजना के अन्तर्गत, शिक्षा मंत्रालय, भारत सरकार के शतप्रतिशत अनुदान से प्रकाशित हुई है ।

मूल्य रु० ४-५०

प्रकाशक . सामाजिक विज्ञान हिन्दी रचना केन्द्र,  
राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर ।

मुद्रक : राजस्थान राज्य सहकारी मुद्रणालय लि०, जयपुर-१

**श्री गोविन्दचन्द्र पांडे को**

## प्रस्तावना

हिन्दी और प्रादेशिक भाषाओं की शिक्षा के माध्यम के रूप में अपनाने के लिए यह आवश्यक है कि इनमें उच्चकोटि के प्रामाणिक ग्रन्थ अधिक से अधिक सख्या में तैयार किये जाएं। भारत सरकार ने यह कार्य वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग के हाथ सौंपा है और उसने इसे बड़े पैमाने पर करने की योजना बनाई है। इस योजना के अन्तर्गत अंग्रेजी और अन्य भाषाओं के प्रामाणिक ग्रन्थों का अनुवाद किया जा रहा है तथा मौलिक ग्रन्थ भी लिखाए जा रहे हैं। यह कार्य अधिकतर राज्य सरकारों, विश्वविद्यालयों तथा प्रकाशकों की सहायता से प्रारम्भ किया गया है। कुछ अनुवाद और प्रकाशन-कार्य आयोग स्वयं अपने अधीन करवा रहा है। प्रसिद्ध विद्वान और अध्यापक हमें इस योजना में सहयोग दे रहे हैं। अनूदित और नए साहित्य में भारत सरकार द्वारा स्वीकृत शब्दावली का ही प्रयोग किया जा रहा है ताकि भारत की सभी शिक्षा संस्थाओं में एक ही पारिभाषिक शब्दावली के आधार पर शिक्षा का आयोजन किया जा सके।

“संस्कृति - मानव कर्तृव्य की व्याख्या” पुस्तक सामाजिक विज्ञान हिन्दी रचना केन्द्र द्वारा प्रस्तुत की जा रही है। आशा है भारत सरकार द्वारा मानक ग्रन्थों के प्रकाशन सम्बन्धी इस प्रयास का सभी क्षेत्रों में स्वागत किया जायेगा।

बाबूराम सक्सेना

अध्यक्ष

वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग  
शिक्षा मंत्रालय,  
नई दिल्ली।

## प्रकाशकीय

मुझे यह जानकर हर्ष होता है कि हमारे विश्वविद्यालय के तत्वावधान में सामाजिक विज्ञान हिन्दी रचना केन्द्र की ओर से श्री यशदेव शल्य कृत “संस्कृति मानव-कर्तृत्व की व्याख्या” पुस्तक का प्रकाशन हो रहा है। इससे पूर्व इस केन्द्र से प्रतिष्ठित समाजशास्त्रियों और अर्थशास्त्रियों के बहुत से ग्रन्थों के अनुवादों का प्रकाशन हो चुका है। संस्कृति विषयक प्रस्तुत पुस्तक केन्द्र से प्रकाशित होने वाली प्रथम मौलिक कृति है। श्री शल्य ने इस पुस्तक में मानवीय सर्जन के बहुत से महत्वपूर्ण पक्षों पर विचार किया है। संस्कृति को उन्होंने मानव के आत्म-सर्जन के प्रयत्न के रूप में देखा है इसलिये उचित ही इस पुस्तक का अन्तिम अध्याय मानव-स्वातन्त्र्य पर है।

मेरा विश्वास है कि यह पुस्तक संस्कृति के सम्बन्ध में महत्वपूर्ण विचार-सामग्री हिन्दी के माध्यम से देगी और विज्ञ पाठक के अतिरिक्त विद्यार्थियों के लिये भी उपयोगी सिद्ध होगी।

पी० एल० भटनागर  
उप-कुलपति, राजस्थान विश्वविद्यालय  
जयपुर

इस पुस्तक के प्रथम सात अध्याय अगस्त १९६७ से फरवरी १९६८ के बीच लिखे गये थे और आठवा अध्याय सितम्बर १९६८ में अखिल भारतीय दर्शन परिषद् की गोष्ठी में पढ़ने के लिये लिखा गया था। यह पुस्तक इतने थोड़े समय में इसलिये लिखी जा सकी क्योंकि इसमें उस सिद्धान्त का विशदीकरण मात्र है जिसका प्रतिपादन इससे थोड़े ही समय पहले प्रकाशित मेरी पुस्तक “ज्ञान और सत्” में हुआ था। तब भी, इतनी जल्दी यह बाध्यतावश ही लिखी गयी। जो भी हो, इसे लिखना मेरे लिये बहुत अधिक लाभदायक रहा, मैंने अपने अभिप्राय को स्वयं अधिक सम्यक् रूप से समझा। इस विशदीकरण के प्रसंग में कुछ नये और मूलगामी प्रतिपादन भी इस पुस्तक में हुए जिनके विशदीकरण में मैं अब सलग्न हूँ। इसका पूर्वाभास तत्त्वचिन्तन त्रैमासिक के वर्ष २, अंक २ में प्रकाशित मेरे लेख “इतिहास-बोध” में मिलता है।

इस पुस्तक के सभी अध्याय विभिन्न पत्रिकाओं में प्रकाशित हो चुके हैं प्रथम अध्याय बिन्दु त्रैमासिक में, दूसरा, चौथा तथा सातवा तत्त्वचिन्तन में तथा तीसरा, पाचवा और आठवा दार्शनिक त्रैमासिक में। छठा तथा आठवा अध्याय आलोचना त्रैमासिक में तथा सातवा अध्याय माध्यम में भी प्रकाशित हुए।

पुस्तक के लेखन-काल में सर्वश्री चादमलजी, गोविन्दचन्द्रजी पाण्डे, दयाजी, पपापति राव तथा नन्दकिशोरजी से विचारविमर्श का अवसर मिलता रहा है और उससे लाभान्वित हुआ हूँ। पाण्डेजी से विचारविमर्श का अवसर अधिक मिलता है और वह विशेष पुरस्कारक भी होता है। पुस्तक के कुछ अध्याय पांडुलिपि में दयाजी, चादमलजी तथा श्री प्रेमसागर ने पढ़े थे। पृ० १३८ की पादटिप्पणी दयाजी के एक प्रश्न का परिणाम है। दुर्भाग्यवश चादमलजी और राव यहाँ से चले गये हैं जिससे एक अपूर्य ऋकृतता मेरे लिये उत्पन्न हो गयी है, यद्यपि चादमलजी मेरे प्रति अपार स्नेहवश यहाँ अवसर आते रहते हैं।

# विषय सूची

प्रवेश	१
१ सस्कृति का स्वरूप	८
२ सस्कृति का अधिष्ठान	२३
३ भाषा	४६
४ पौराणिकता	६२
५ प्राकृतिक विज्ञान	८२
६ नैतिक मूल्य	९६
७ धर्म का स्वरूप	११३
८ मानव-स्वातन्त्र्य	१३१
अनुक्रमणिका	१४१



**संस्कृति  
मानव-कर्तृत्व की व्याख्या**

## प्रवेश

### (संस्कृति के आयाम और समाजशास्त्र की सभावनाएँ)

पिटरिम सोरोकिन ने अपने विशाल ग्रन्थ “सोवियल एंड कल्चरल डिनेमिक्स” में सांस्कृतिक विकास की बहुमुखीनता का सविस्तर और सोदाहरण विवेचन किया है। यह बहुमुखीनता कला, नीति और सत्य सभी क्षेत्रों में समानरूप से लक्षित होती है। ज्ञान के क्षेत्र में उसका निष्कर्ष है कि ज्ञान की सभी व्यवस्थाओं या सिद्धान्तों की समान प्रतिष्ठा है, सत्य पर सबका दावा बराबर है, इसके लिये केवल पूर्व-प्रतिज्ञाएँ चुनने की बात है। उसने ज्ञान अथवा सत्य की व्यवस्थाओं की परिगणना निम्न प्रकार से की है (१) ऐन्द्रिय ज्ञान तथा इस पर आधारित सत्य, (२) बौद्धिक ज्ञान तथा बौद्धिक सत्य, (३) अतीन्द्रिय और प्रतिबौद्धिक ज्ञान तथा अतीन्द्रिय सत्य (प्राइमिटीव ड्यूथ), (४) समन्वित ज्ञान तथा सत्य की समन्वित व्यवस्था, और (५) व्यवस्था-हीन स्थिति।

इस प्रकार, सोरोकिन के अनुसार ज्ञान व सत्य सापेक्ष व्यवस्थाएँ हैं। हमने इस सापेक्षतावाद के औचित्य पर अपनी पुस्तक “ज्ञान और सत्” के चतुर्थ और पंचम अध्यायों में विचार किया है। यहाँ हमने सत्य, कला तथा नीति की विभिन्न व्यवस्थाओं की सापेक्षता पर विचार करने के बजाय अपने उन निष्कर्षों को ध्यान में रखते हुए मानव-संस्कृति की विभिन्न रचनाओं के स्वरूप पर विचार किया है।

मनुष्य को उसकी जो विशेषता पशु से पृथक् करती है वह यह है कि वह प्रदत्तों के विश्व में नहीं रह कर व्यवस्थात्मक या सरचनात्मक विश्व में रहता है। सरचना (स्ट्रक्चर) को हमने कहीं-कहीं अर्थ-सन्दर्भ भी कहा है। सरचना अथवा अर्थ-सन्दर्भ से हमारा तात्पर्य है चित् या मन की क्रिया, जो किसी विषय के होने की प्रागपेक्षा होती है। इस प्रकार जितने प्रकार के विषय हैं उतने ही प्रकार के अर्थ हैं, अथवा कहे, जितने प्रकार के अर्थ हैं उतने ही

प्रकार के विषय हैं, क्योंकि अर्थ विषयो का रचयिता है। यद्यपि पशु-व्यवहार भी अर्थ-क्रियात्मक ही होता है किन्तु उसके विषय 'अर्थ-क्रिया के क्षण' में प्रस्तुत होते हैं, मानव-विषय व्यवस्थात्मक होते हैं। 'पुराण' अध्याय में हमने इस मरचनात्मकता की उपमा कुम्हार और उसके चाक से दी है जिस पर गोचरताएँ (ऐन्द्रिय सवेद) विषयाकार लेती हैं। किन्तु यह उपमा कोई पूर्ण उपमा नहीं है, केवल अभिव्यजक उपमा है, क्योंकि यह, अधिक से अधिक, ऐन्द्रिय विषयो के लिये ही उपयुक्त हो सकती है। "विषय" से सामान्यतः 'ऐन्द्रिय विषय' ही अर्थ लिया जाता है—यह जो हम भोज, कुर्सी, भोजन, कठोर, गन्धवान आदि के रूप में ग्रहण करते हैं। ये निश्चित ही विषय हैं, किन्तु ये एकमात्र विषय नहीं हैं, और पुनः, ये भी 'प्रदत्त' विषय नहीं हैं, कम-से-कम, ये भाषा से व्यवहृत होते हैं। इनके रचना-तत्त्व अनेक हैं, इनमें ऐन्द्रिय विषयो के रचना-तत्त्वों का निरूपण हमने आगे "प्राकृतिक विज्ञान" अध्याय में किया है। किन्तु जैसा कि हमने कहा, ये केवल एक प्रकार के विषय हैं, उतने ही ठोस विषय गणित, धर्म, भाषा और नीति के हैं। इनकी विभिन्नता इस बात में नहीं है कि इनकी पूर्व-प्रतिज्ञाएँ भिन्न हैं (पूर्व-प्रतिज्ञाओं का प्रश्न केवल सत्य के प्रसंग में उत्पन्न होता है) बल्कि इस बात में है कि इनमें रचनात्मक भेद हैं, ये विभिन्न आयामों के समान एकत्र और पृथक्कृत हैं। इनमें किसी विशिष्ट आयाम के प्रति विशेषाग्रह संस्कृति को विशिष्ट व्यक्तित्व देता है, यह आग्रह एक आयाम को प्रतिष्ठित कर अन्यो को तिरस्कृत भी करता है, उदाहरणतः कुरान में कलाएँ वर्जित हैं, प्रत्यक्षवादी दर्शन उन्हें सवेगात्मक मानता है, किन्तु रचनात्मक आयामों के रूप में इनके सम्बन्ध में इनकी प्रतिष्ठता-अप्रतिष्ठता के प्रश्न अप्रासंगिक होते हैं।

हमने 'संस्कृति' को 'रचनात्मक अर्थ' कह कर परिभाषित किया है। ये विभिन्न आयाम रचनात्मक अर्थों के आयाम हैं, इनमें मानव-चित् का अर्थ और वस्तुमूलक द्रव्य विषय में एकत्व पाता है। इस प्रकार अर्थ को देखकर उसकी वस्तु का और वस्तु को देखकर उसके अर्थ का स्वरूप जाना जा सकता है। हमने अगले अध्यायों में इन रचनात्मक अर्थों के स्वरूपों पर, और परिणामतः इनकी वस्तुओं के स्वरूपों पर, विचार किया है। इन विभिन्न रचनाओं को सांस्कृतिक वृत्तियाँ भी कह सकते हैं क्योंकि ये सांस्कृतिक चेतना के आकार हैं, अथवा कहे, ये मन के संस्कृति-रूप मस्थान (पैटर्न्स) हैं। इस प्रकार,

इनके विषय सांस्कृतिक विषय हैं । (द्रष्टव्य प्रथम अध्याय)

×

×

×

अर्थ की मरचनात्मकता मनुष्य को कारणात्मक श्रृंखला से मुक्त कर स्वातंत्र्य में अधिष्ठित करती है, वह भोक्ता में कर्त्ता बनता है । उसकी सांस्कृतिक वृत्ति क्या आकार लेगी, इसका कोई निर्धारण नहीं हो सकता, क्योंकि अब वह कारण-श्रृंखला में मूलित नहीं होकर कारण-श्रृंखला उसमें मूलित होती है, यह उसको प्रज्ञा का एक विकल्प (केटेगरी आफ अ डरस्टेंडिंग) बनती है । किन्तु उसकी यह स्वतन्त्रता उसे एक दूसरे बन्धन में डालती है, यह है उसके अर्थ की तन्त्रमयता का बन्धन, वह इस तन्त्र का, संरचना के तर्क का, उल्लेखन नहीं कर सकता । आगे 'भाषा' अध्याय में हमने इस रचनात्मक 'निर्धारितता' पर प्रकाश डाला है, किन्तु यह उतना ही सही अन्य रचनाओं के लिये भी है । किन्तु यह निर्धारितता वास्तव नहीं होकर केवल प्रतीयमान है, क्योंकि इस निर्धारितता के बिना स्वतन्त्रता की प्रतिष्ठा ही संभव नहीं है—“स्व” “तन्त्र” को पूर्वापेक्षित करता है । किन्तु यह स्वतन्त्रता मानव को केवल सांस्कृतिक-मानव के रूप ही उपलब्ध होता है, व्यक्ति इसमें पूर्णतः परतन्त्र है, सांस्कृतिक प्राणी के रूप में उसका स्व स्वाधिष्ठित नहीं है, वह सांस्कृतिक स्व में अधिष्ठित है । (द्रष्टव्य अ २) इस प्रकार, व्यक्ति की स्वतन्त्रता का अधिष्ठान अन्यत्र है, यदि यह अधिष्ठान अन्यत्र नहीं हो तो “व्यक्ति” का कुछ अर्थ नहीं रहेगा, तब वह व्यष्टि मात्र होगा । बहुत से विचारक वैयक्तिक स्व को स्वीकार नहीं करते, दूसरे सांस्कृतिक स्व को स्वीकार नहीं करते, और तीसरे किसी स्व को स्वीकार नहीं करते—इन अन्तिम विचारकों के सिद्धान्त पर हमने दूसरे अध्याय में विचार किया है । स्वभावतः यदि अन्तिम विचारकों का मत माना जाय तो स्वातंत्र्य का भी कोई अर्थ नहीं रह जाता है और हम उतने ही कारण-श्रृंखला में निबद्ध हो जाते हैं जितने अन्य प्राणी और भौतिक वस्तुएँ । किन्तु जैसाकि हमने देखा, यह मन उचित प्रतीत नहीं होता । इसलिये ये विभिन्न सांस्कृतिक आयाम मानवीय स्वातंत्र्य के प्रतिष्ठापक हैं, अथवा कहे, मानवीय स्व इनमें अपने को उपलब्ध करता है । इनके बिना मानव-समाज मधुमक्खी-समष्टि के अनुरूप होता—जैव कारणता में निबद्ध ।

यहां सामान्यरूप से उस सामाजिक सिद्धान्त की अयुक्तता देखी जा सकती है जो समाज को वैज्ञानिक विषय के रूप में देखता है । वह मानव-समाज और

मधुमक्खी-समष्टि को पृथक् नहीं कर सकता, क्योंकि “सर्जनात्मकता” का उसके लिये कोई अर्थ नहीं है, उसके लिये सामाजिक सम्बन्ध जैव-सामाजिक कारणाता के कार्य हैं, मूल्य इन सम्बन्धों से सलग्न सवेग हैं। वह यह नहीं देख पाता कि मधुमक्खी-व्यष्टि में ये सम्बन्ध सवेगात्मक रूप से अधिक गहरे मूलित होते हैं, व्यष्टि-मक्खी अपनी समष्टि से पृथक् कर देने पर शीघ्र ही मर जाती है, उसका पुपक् अस्तित्व संभव ही नहीं है। तब मानवीय मूल्य और पाशव सवेग में क्या अन्तर है ? वह कहता है, कोई अन्तर नहीं है सिवाय जटिलता की अधिकता के, अथवा कहे, उद्दीपन और प्रतिक्रिया के बीच व्यवधान अधिक दीर्घ होने के।

आप इस दैहिक व्याख्या का प्रतिवाद नहीं कर सकते, क्योंकि यह अपने में पूर्ण और अतएव अभेद्य है, किन्तु इसे स्वीकार करने का अर्थ होगा उस तन्त्र-व्यवस्था के स्वरूप का अस्वीकार जो अन्यथा स्पष्ट दीखता है। उदाहरणतः गरितीय अनिवार्यता को ले, यह अनिवार्यता कारणात्मक अनिवार्यता नहीं है यह स्पष्ट है, यह रचनात्मक अनिवार्यता है। (द्रष्टव्य, अ ८) ठीक यही रचनात्मकता सभी सांस्कृतिक व्यापारों में है। अन्तर केवल रूप का है। धर्म अपना रचनात्मक अर्थ उद्घाटित करता है, कला और नीति आदि अपने। इनकी मूल्यात्मकता इनकी सावेगिकता में नहीं बल्कि मनुष्य के अपने कर्तव्य के अर्थ-बोध में है। सम्बन्धों की यह मूल्यात्मकता समाज की पूर्वापेक्षा है, इनके बिना यह समष्टि रहता है। इस प्रकार, समाज का जन्म सम्बन्धों के मूल्याविष्ट होने के साथ होता है। इसका अर्थ यह नहीं कि मैं अपने भाई से प्रेम अपने कर्तृत्व के अर्थ-बोध के रूप में करता हूँ, वह तो निश्चय ही संस्कारवश करता हूँ, इस प्रकार मनोवैज्ञानिक जिन्हें ‘सामाजिक प्रवृत्तियाँ’ कहते हैं वे मनुष्य में अवश्य ही हैं, उनके बिना समाज की संभावना ही नहीं होती, किन्तु केवल ये हमें समष्टिता से आगे नहीं ले जा सकती थी, समष्टि में समाज-तत्त्व का प्रवेग कर्तव्य-बोध के साथ होता है। कर्तृत्व का अर्थ-बोध अथवा कर्तव्य-बोध पुन मानव-कर्म के स्वातन्त्र्य का प्रतिष्ठापक है। (द्रष्टव्य अ ६) समाजशास्त्री सामान्य रूप से यह भेद समझने में असमर्थता प्रदर्शित करते हैं जब वे मूल्यों को समाज-संस्कार सापेक्ष रूप में देखते हैं; दूसरे शब्दों में, वे मूल्य और संस्कार में भेद नहीं कर पाते। जैसाकि हमने ‘नैतिक मूल्य’ अध्याय में देखा है, कर्तव्य-निर्णय के प्रमंग अवश्य ही समाज-

सस्कार-सापेक्ष होते हैं, किन्तु यह प्रश्न कि 'क कर्तव्य है या नहीं' समाज-सस्कार सापेक्ष नहीं होता। उदाहरणतः, महात्मा गांधी के सम्मुख चोरी-चौरा में हत्याएँ होने के समय प्रस्तुत प्रश्न "कि उन्हें सत्याग्रह बन्द करना चाहिये या नहीं?" समाज-सस्कार सापेक्ष नहीं था, वह मौलिक प्रश्न था जो अपने उत्तर की माग मानव-कर्म के परम अर्थ के सन्दर्भ में कर रहा था। गांधीजी ने उसका असामान्य उत्तर देकर मानव-कर्म के अर्थ को नया उत्कर्ष दिया। कहा जा सकता है कि उन्होंने वह उत्तर भारतीय होने के कारण दिया, निस्संदेह, किन्तु यह भी निश्चित है कि उनका पिता भी यह उत्तर इसका नहीं देता, अथ भारतीयों की तो बात क्या है। किन्तु केवल यह वैशिष्ट्य या विलक्षणता ही इस उत्तर को सस्कार से पृथक् नहीं करती बल्कि इस प्रश्न और इसके उत्तर का स्वरूप करता है—यह प्रश्न और उत्तर स्वरूपतः कारण-कार्यात्मक नहीं है।

इसका अर्थ यह नहीं है कि हम समाजशास्त्र की सभावना का ही निषेध कर रहे हैं, संभवतः इससे समाजशास्त्र की सभावना बढ़ती ही है, क्योंकि, जैसा कि हमने पीछे कहा, मानव-संस्कृति स्व-निर्धारक है और इस निर्धारकता में एक अनिवार्यता भी है, चञ्चलता और अनियम के लिये कहीं स्थान नहीं है। आवश्यकता केवल मानव और समाज का अथ सही समझने की, और परिणामतः समाजशास्त्र का सही प्रयोजन समझने की, है। इस समय समाजशास्त्र जिन नियमितताओं को नापने और जिन संस्थानों (पैटर्न्स) को अनुसूचित करने को अपनी इतिकर्तव्यता मानता है वे अत्युक्त अवधारणाओं (इन्वेलिड कांसेप्ट्स) पर प्रतिष्ठित हैं। ये नियमितताएँ निश्चय ही उसे समाज में मिलेंगी, आप अपनी कोई भी परीक्षा-योजना (फ़्रेम ऑफ रेफरेंस) बनाएँ आपको उसकी अनुरूपताएँ मिलेंगी ही, किन्तु यह तथ्य इस परीक्षा-योजना की युक्तता (वैलिडिटी) सिद्ध नहीं करता, परीक्षा-योजना की युक्तता, उस योजना से पृथक्, विषय के स्वरूप-निर्णय से आती है। मनोविज्ञान के एक उदाहरण से यह अधिक महज रूप में समझा जा सकता है बुद्धिमत्ता-भागफल-परीक्षा (आई-क्यू टेस्ट) के उत्तर कुछ तो निकलेंगे ही, और यह परीक्षा अपने अनुरूप विषय, अथवा कहे परीक्ष्य, को प्राप्त करेगी ही, किन्तु यह अनुरूपता ही इस योजना को युक्तता नहीं दे सकती, यह युक्तता इस परीक्षा की अवधारणा से स्वतंत्र, बुद्धि के स्वरूप-निर्णय से आएगी।

इसका यह अर्थ भी नहीं है कि मनुष्य संस्कार-वद्ध है ही नहीं, अधिक-काशत वह संस्कार-वद्ध ही है, इसीलिये रचनात्मक विचार अन्त में रुद्ध में जड़ हो जाता है। मनुष्य के इस संस्कार-मूलक पक्ष को बहुत बढ़ाया भी जा सकता है, किन्तु मनुष्य का व्यवच्छेदक गुण इसके ठीक विपरीत है, और समाजशास्त्र को उसकी उपेक्षा नहीं करनी चाहिये।

वर्तमान समाजशास्त्र की कठिनाई उसके विज्ञानाग्रह के कारण है, जो केवल मात्रा या परिमाण को ही देख सकता है। समाजशास्त्र की इस भ्रान्त धारणा के पीछे भ्रान्त मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त है जो मन को सांख्यिकीय परीक्षण-विषय (स्टेटिस्टिकल डेटा) के रूप में ग्रहण करता है। उदाहरण के लिये मूल्यों में परिवर्तन-विषयक परीक्षण की किसी सारणी को लें। समाजशास्त्री प्रश्न करता है कि लड़कियाँ किस प्रकार के पति चाहेंगी। एक सौ लड़कियाँ इस प्रश्न का उत्तर देती हैं और समाजशास्त्री अपनी सारणी में सख्याएँ भर देता है। अब यह सारणी क्या प्रदर्शित करती है? क्या समाजशास्त्री जानता है कि वह क्या प्रश्न कर रहा है? और क्या ये उत्तर मूल्य मम्बन्धी कुछ भी सूचना देते हैं? मान लीजिये कि पचास लड़कियाँ उत्तर देती हैं कि वे सैनिक को पति के रूप में चाहेंगी। क्या इससे समाजशास्त्री यह अनुमान कर सकता है कि वे वास्तव में सैनिक को ही चाहती हैं? “सैनिक” का क्या अर्थ है? क्या यह समाजशास्त्री या लड़कियाँ समझती हैं? क्या कोई “सैनिक” होता है? समाजशास्त्री इस उत्तर से यह निष्कर्ष निकाल सकता है कि इन लड़कियों का विवाह यदि सैनिकों के साथ कर दिया जाय तो वह सफल होगा? यदि इनमें से कोई लड़की विवाह के बाद कहती है कि वह अब “सैनिक” से घृणा करती है, तो क्या इसको वह कहो अपने अवधारणात्मक सस्थान में स्थान दे सकता है?

किन्तु समाजवैज्ञानिक की मुख्य और गंभीरतर भ्रान्ति मूल्य का इच्छा या अभिनिवेश के साथ समीकरण करने में है। जैसा कि हमने “नैतिक मूल्य” अध्याय में देखा है, “मूल्य” इच्छा का ठीक विपरीतार्थक है, इसका स्रोत विवेक में है जो प्रायः ही इच्छा के विपरीत कर्म के लिये मानव-कर्त्ता को नियोजित करता है। कब व्यक्ति परावीन भाव से इच्छाओं और अभिनिवेश का अनुसरण करेगा और कब वह मूल्यानुसरण के रूप में अपनी स्वाधीनता की प्रतिष्ठा करेगा, यह किसी प्रकार निश्चित नहीं किया जा सकता।

सबसे बड़ी बात यह है कि समाज-वैज्ञानिक इस स्वाधोनता का कोई ग्रथ नहीं समझता, इसलिये उसकी सारणी इस पूर्वधारणा पर प्रतिष्ठित है कि मनुष्य एक इच्छा-बद्ध प्राणी है। इसलिये वह भविष्योक्ति में अपनी असफलता का कारण केवल अपने परीक्षण-विषय की जटिलता को मानता है। जैसाकि हमने पिछले अनुच्छेद में देखा, यह कठिनाई भी कम बड़ी नहीं है, और वास्तव में यह इतनी बड़ी है कि वैज्ञानिक के कार्य को असंभव बना देती है, किन्तु तब भी इससे सैद्धान्तिक रूप से समाजवैज्ञानिक का कार्य अयुक्त नहीं होता। मूल्य की विद्यमानता उसके कार्य को सिद्धान्ततः असंभव बना देती है। इसलिये, हमारे विचार में, समाजशास्त्र विज्ञान के रूप में असंभव है। समाजशास्त्र के लिये उचित विधि ऐतिहासिक-दार्शनिक विधि है। यह विधि समाज को एक सांस्कृतिक व्यवस्था के रूप में देखेगी, जिसका अधिष्ठान क्रिया-प्रतिक्रियात्मक शरीर-समुदाय नहीं होकर मूल्य और आदर्श में है, जो मूल्यादर्श ऐतिहासिक सन्दर्भ में अपने अर्थ का विकास करता है।

किन्तु हमने यहाँ सस्कृत पर ऐतिहासिक सन्दर्भ में विचार नहीं किया है, क्योंकि वह विशेष समाजों का अध्ययन ही हो सकता है, अथवा सोरोकिन और टायनबी के समान विशाल चित्रपट पर हो सकता है। हमने यहाँ उन अर्थों के स्वरूप पर विचार किया है जिनमें मूल्यादर्श रचित होते हैं। उदाहरणतः सोरोकिन जिसे सेंसेट कल्चर कहते हैं उसके मूल्यादर्श का क्या रूप है, यह हमने "प्राकृतिक विज्ञान" अध्याय में देखा है और जिसे आइडियेशनल कल्चर कहते हैं उसके अर्थ-रूप को "धर्म" अध्याय में। हमारे अन्य अध्याय सोरोकिन के अन्य अर्थ-रूपों से सम्बन्धित नहीं किये जा सकते, किन्तु प्राकृतिक विज्ञान में हमने गणित के सम्बन्ध में जो कहा है वह उनके "बौद्धिक सत्य" से मेल खाता है। भाषा और नीति प्रत्येक सस्कृति के आधारभूत अर्थ-रूप हैं और पौराणिकता एक महत्वपूर्ण ऐतिहासिक सांस्कृतिक वस्तुस्थिति। इसलिये इनपर भी विचार किया गया है।



## सस्कृति का स्वरूप

किसी भी वस्तु अथवा वस्तुस्थिति के स्वरूप पर विचार बड़े जटिल प्रश्नों को जन्म देता है। ऐसा क्यों है, यह जानना एक बहुत रोचक बात है, यद्यपि स्वयं में जटिल भी है। हम कभी मेज के, लोहे के या गाय के स्वरूप पर विचार नहीं करते, जबकि मानव के स्वरूप पर विचार करने में असंख्य ग्रन्थों का निर्माण हुआ है। गाय, मेज आदि को हम प्राणी और भौतिक वस्तु के उदाहरणों के रूप में ग्रहण कर इन पर विचार करते हैं, अर्थात् हम जीवन और भौतिक वस्तु के स्वरूपों पर विचार करते हैं। इसी प्रकार से हम विज्ञान, धर्म, दर्शन, समाज, सस्कृति आदि के स्वरूपों पर भी विचार करते हैं। हम रमेश या सुरेश के स्वरूपों पर विचार नहीं करते, किन्तु व्यक्ति के स्वरूप पर विचार करते हैं।

इस स्वरूप-विचार में क्या निहित है, क्यों हम गाय के स्वरूप पर विचार नहीं करते और मानव के स्वरूप पर विचार करते हैं? ऐसा नहीं है कि गाय का कोई स्वरूप ही नहीं है, सब वस्तुओं का स्वरूप-स्वभाव होता है, किन्तु गाय के स्वरूप में उससे अधिक कुछ निहित नहीं है जो उसकी शरीर-रचना अथवा/तथा आकृति में हम देखते हैं। कम से कम हमारे लिए गाय एक ऐसा ही विषय है जिसका स्वरूप हमें लगभग पूर्णतः ऐन्द्रिय रूप से प्रदत्त है। जीव-वैज्ञानिक और शरीर-वैज्ञानिक की, अथवा गवाले की भी, उसके स्वरूप-ज्ञान में रुचि होती है—जिससे उससे अधिक दूध लिया जा सके। इसके विपरीत, जब हम मानव के स्वरूप के सम्बन्ध में प्रश्न करते हैं तब यह प्रश्न उसकी शरीर-रचना अथवा उसकी शरीराकृति के सम्बन्ध में नहीं होता, तब हम उस विषय के स्वरूप को जानना चाहते हैं जो हमारी अन्तर्चेतना में हमें

अर्ध-प्रत्यक्ष सा होता है, जिसका न शरीर है और न आकृति । आप पूछेंगे, जो विषय अन्तश्चेतना में उजागर होता है वह अर्ध-प्रत्यक्ष सा क्यों है ? और वह रहस्यमय क्यों है ? वह तो पूर्ण स्पष्ट होना चाहिए ? यह प्रश्न सही है, किन्तु तब भी यह सही है कि इस मानव-विषय का स्वरूप अत्यन्त रहस्यमय है और इसे जानना अत्यन्त दुष्कर है । इसकी जाच यहाँ हम नहीं करेंगे, किन्तु यहाँ इतना स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि ऐन्द्रिय-प्रत्यक्ष विषयों के अतिरिक्त जितने विषय हैं उनकी अवधारणा प्रत्यय के रूप में हम करते हैं, अर्थात् उसका स्वरूप मुख्य रूप से सैद्धान्तिक अर्थात् (थ्योरेटिकल मीनिंग्स) में बना होता है । मानव-विषय भी एक ऐसा ही विषय है, इसी प्रकार विज्ञान, धर्म, संस्कृति आदि हैं । उदाहरण के लिए धर्म को लें, धर्म का क्या स्वरूप है ? मन्दिर धर्म का प्रतीक है, आख मूद कर प्रार्थना में बैठना भी धर्म का प्रतीक है, किन्तु क्या यह धर्म है ? तब धर्म क्या है ? क्या यह कोई वस्तु है, अथवा कोई वंसी अनुभूति है जैसी सिर दर्द या आह्लाद की अनुभूति होती है ? स्पष्टतः यह ऐसा विषय नहीं है । तब कुछ लोग कहेंगे, ऐसी अवस्था में यह केवल शब्द है जिसका कोई अर्थ नहीं है । यदि इन लोगों को हम उत्तर देंगे तो बड़ी जटिल दार्शनिक चर्चा में उलझ जायेंगे, इसलिए हम यहाँ केवल इतना ही मकेत करेंगे कि यह प्रतिपादन भी, कि यदि कुछ इन्द्रियगोचर नहीं है तो वह कुछ नहीं है, और ऐसी वस्तु का वाचक शब्द एक निरर्थक शब्द है, एक अत्यन्त जटिल सिद्धांत है, जिसकी कुछ चर्चा हम आगे करेंगे । यहाँ इतना ही कहना पर्याप्त है कि धर्म एक सैद्धान्तिक विषय है और इसी प्रकार मानव भी बहुत कुछ एक सैद्धान्तिक विषय है ।

किन्तु विज्ञान, धर्म, संस्कृति आदि प्रत्यय, विशेषतः पिछले दो प्रत्यय, दुगुने जटिल हैं, क्योंकि ये मानव की अवधारणा को पूर्वकल्पित करते हैं, अर्थात् जो हमारी मानव की अवधारणा होगी उसके अनुसार ही हमारी संस्कृति और धर्म की अवधारणा भी निर्धारित होगी । यहाँ सोरोकिन से एक उद्धरण देना रोचक होगा । सोरोकिन विशाल सांस्कृतिक व्यवस्थाओं (सिस्टम्स) की चर्चा करते हुए कहते हैं—“इनके मूलतः आत्मसंगत (कसिस्टेंट) होने से, ये मानव की तार्किक (और अतः अति-तार्किक भी) सृजनशीलता को महद्-अभिव्यक्तियाँ हैं । इनका अस्तित्व मात्र उन सब सिद्धांतों की भ्रान्तता सिद्ध कर देता है जो मानव को और उसकी संस्कृति को मुख्यतः तर्कहीन

और अ-तार्किक मानते हैं।<sup>१</sup> इस उद्धरण में यद्यपि ऐसा प्रतीत होता है मानो संस्कृति के स्वरूप में मानव का स्वरूप निगमित किया जा रहा है, क्योंकि इसमें संस्कृति की तर्क-भगतता में मानव की तर्कात्मता निगमित की गयी है। किन्तु थोड़ा गहराई से देखने पर यह स्पष्ट हो जायगा कि यह निगमन हमारी बात को सिद्ध ही करता है, क्योंकि यहाँ संस्कृति को, और विभिन्न सांस्कृतिक रूपों (फोर्म्स) (भाषा, विज्ञान, धर्म आदि) को, मानव की रचनाओं के रूप में देखा जा रहा है। यदि ये व्यवस्थित रचनाएँ हैं तब स्वभावतः इनका रचयिता तर्कात्मक स्वभाव-युक्त है, और यदि वह तर्कात्मक स्वभाव-युक्त है तब उसको रचनाओं में हमें केवल ऊपरी सगति ही नहीं बल्कि अन्तर्गत सगति और सार्थकता भी देखनी चाहिए। इसके विपरीत यदि मानव स्वरूपतः तर्क-हीन है तब संस्कृति आदि में प्रतीयमान सगति वास्तव में सगति नहीं है, यह केवल आरोपण है, ऊपर से लादो गई चीज, उस अवस्था में “संस्कृति” शब्द किसी ठोस यथार्थ (सत्) का वाचक नहीं है, बल्कि केवल अमूर्त कल्पना (एब्स्ट्रैक्शन) है, और जैसा कि इस शब्द का सामान्यतः प्रयोग किया जाता है, यह एक धुंधली अमूर्त कल्पना है।<sup>२</sup>

इस उद्धरण से स्पष्ट है की ब्राऊन सरचना (स्ट्रक्चर) को अथवा तर्क-संस्थान को यथार्थ (सत्) नहीं स्वीकार करते हैं, इसीलिये वे संस्कृति को भी यथार्थ स्वीकार नहीं करते हैं, और परिणामतः वे “मानव” को भी यथार्थ स्वीकार नहीं करेंगे, क्योंकि, जैसा कि हमने पीछे देखा, “मानव” भी उतना ही प्रत्यक्ष-अगम्य है जितनी संस्कृति। किन्तु इस तथाकथित ठोस यथार्थ तक सीमित रहने का अर्थ है अपने आपको एक ऐसे महत्वपूर्ण आयाम से वंचित कर लेना जिसके बिना ससार केवल सम्बन्ध-हीन वस्तुओं और अध-घटनाओं का सघात मात्र रह जाता है। ब्राऊन के कथन के पीछे यही धारणा है, कि मानव-शरीर हम देखते हैं, यह जीव-विज्ञान का विषय है, यह शरीर कुछ विशेष प्रकार का व्यवहार करता है, जिसको समझने और नियम देने के लिये

१ पिटरिम सोरोकिन-सोवियोलोजिकल थियरीज ऑफ टू-डे पृ १२, न्यूयार्क, हार्पर एंड रो, १९६६

२ राबर्ट ब्राउन-स्ट्रक्चर एंड फंक्शन इन प्रिमिटिव सोसाइटीज, पृ २, ग्लेंको, दि फ्री प्रेस।

मनोविज्ञान है। तब इस शरीर और उसके विशेष व्यवहार से अधिक और ऊपर क्या है ? यह कुछ नहीं हो सकता, क्योंकि वह न प्रत्यक्षगम्य है और न प्रयोग-गम्य (एक्स्पेरिमेंटल), इसलिये यह केवल अमूर्त कल्पना ही हो सकता है।

ऊपर हमने देखा कि किमी विषय के स्वरूप-विचार में क्या निहित है। इसे हम सूत्ररूप में कहे तो कह सकते हैं कि वे ही विषय स्वरूप-विचार के उचित विषय हो सकते हैं जिनकी रचना और आकार अर्थ-मूलक होता है। उदाहरणतः घट मनुष्य-रचित है किन्तु इसकी आकृति देश-मूलक है और रचना में पृथ्वी-तत्व का उपयोग हुआ है, इसके विपरीत गणित की आकृति और रचना विशुद्ध अर्थ-मूलक है। अब, गणित के समान विषय ही स्वरूप-विचार के विषय हो सकते हैं। इसे सोरोकिन “अर्थ-मूल्य-आदर्श”<sup>३</sup> कहते हैं और कैसीरर “प्रतीक”<sup>४</sup>।

इसका अर्थ यह नहीं है कि घट में कुछ प्रतीकात्मकता नहीं है, अर्थ नहीं है, बहुत अधिक है, क्योंकि इसकी निर्माण-प्रक्रिया, सौष्ठव और उपयोग में कल्पना, धारणा और युक्ति मूर्तित होते हैं, यह उस मन की रचना है जो उसी मिट्टी और उसी चाक में अनेक अन्य आकारों की सृष्टि करता है। किन्तु इसकी प्रतीकात्मकता अथवा अर्थमयता ठीक इसके इसी गुण में है कि यह उपयोगी और सुन्दर आकारों के सर्जक और उन्मेषक तत्व से उत्कीर्ण होता है। इस रूप में—अर्थान् प्रत्यय रूप में—इसका स्वरूप-विचार हो सकता है, किन्तु घट-रूप में नहीं।

संस्कृति का क्या स्वरूप है ? इस प्रश्न की एक और उलझन है। जब हम भाषा, गणित और विज्ञान आदि के सम्बन्ध में ऐसा ही प्रश्न करते हैं तब एक न्यूनाधिक निश्चित वस्तुस्थिति हमें प्रदत्त होती है जिसकी अर्थ-रचना (मीनिंग-स्ट्रक्चर) पर हमें विचार करना होता है, किन्तु ‘संस्कृति’ शब्द के वाच्य के सम्बन्ध में वह निश्चय भी नहीं है। संस्कृति को यदि एक “वस्तुओं

३ पिटरिन् सोरोकिन, वही, पृ १२

४ अर्न्स्ट कैसीरर—एन एस्मे ग्रॉन मैन, येल, यूनिवर्सिटी प्रेस, १९५४—तथा अर्न्स्ट कैसीरर—फिलोसोफी आफ सिम्बालिक फार्मर्स, जिल्द १, २, ३, मुख्यतः जिल्द २, येल यूनिवर्सिटी प्रेस

तथा घटनाओं का ऐसा वर्ग" कहता है "जो कायिक (सोमैटिक) सन्दर्भ से भिन्न प्रतीकात्मक मन्दर्भ में उत्पन्न होती है" <sup>५</sup> तो दूसरा कहता है कि "संस्कृति के स्वरूप की जिज्ञासा वास्तव में अर्थ तथा मूल्य के स्वरूप की जिज्ञासा है। इसकी रूचि मानव के मानसिक तथा नैतिक स्वभाव के ज्ञान में है, क्योंकि यह (जिज्ञासा) संस्कृति को विचार-क्रिया के रूप में, अथवा ऐसी क्रिया के रूप में जो विचार द्वारा प्रेरित होती है, देखती है।" <sup>६</sup> एक अन्य के अनुसार "संस्कृति ऐसी मस्थानीकृत (पैटर्नड) तथा क्रियात्मक रूप से ग्रथित प्रथाओं को कह सकते हैं जो किसी विशिष्ट सामाजिक समुदाय में सम्बन्धित विशिष्ट मानव-व्यक्तियों में सामान्य हों।" <sup>७</sup> बोआस के अनुसार "संस्कृति ऐसी मानसिक तथा शारीरिक प्रतिक्रियाओं और क्रियाओं को कहा जा सकता है जो एक सामाजिक समुदाय के घटक व्यक्तियों के व्यवहार को विशेषित करती है।" <sup>८</sup> मैकाइवर तथा पेज जबकि संस्कृति को "हमारी जीवन-विधा तथा विचार-विधा में, प्रति-दिन के परस्पर आदान-प्रदान तथा कला, साहित्य, धर्म, विश्राम तथा मनोरंजन की विशिष्ट विधाओं में व्यक्त हमारी प्रकृति" <sup>९</sup> कहते हैं और इसे "सम्यता का प्रति-ध्रुव" कहते हैं, तब सोरोकिन विचार-स्वभाव से लेकर उत्पादित वस्तुओं तक को एक ही सूत्र में रखते हैं जो "धारणा-व्यवहार-वस्तुमय व्यवस्था" (आईडियलोजिकल-बिहेवियरल-मैटीरियल सिस्टम) है। <sup>१०</sup>

इन परिभाषाओं में देखा जा सकता है कि इन में कितना आमूल मतभेद है

५ लेस्ली ए व्हाइट—"कासेट आफ कल्चर," एम एफ एश्ले माटेग द्वारा सम्पादित कल्चर एण्ड दि एवोल्यूशन आफ मैन, मे सकलिन, पृ ४०, न्यूयार्क, आक्सफर्ड यूनीवर्सिटी प्रेस, १९६२

६ एफ आर कोवेल—कल्चर इन प्राइवेट एण्ड पब्लिक लाइफ, पृ ४०, थेम्स एंड हडसन, लंदन, १९५६

७ जोह्न गिल्लिन—दि वेज आफ मैन, पृ १७८, एप्लेटन सेंचुरी क्रफ्ट्स, १९४८

८ फ्रेज बोआस—दि माइड आफ प्रिमिटिव मैन, पृ १५६, न्यूयार्क, मैकमिलन एंड क, १९३८

९ मैकाइवर तथा पेज—सोसाईटी, लंडन, मैकमिलन एंड कम्पनी १९५०

१० सोरोकिन, वही पृ २०

एक के अनुसार संस्कृति प्रतीकात्मक सन्दर्भ में रचित वस्तुएँ और घटनाएँ हैं, दूसरे के अनुसार ये संस्कृति ही नहीं सकती, वह इसे अर्थ तथा मूल्य के रूप में देखता है, एक संस्कृति को किसी जाति का “ङ गित, गति, चेष्टागत वैशिष्ट्य” मानता है तो दूसरा उन्हें संस्कृति स्वीकार न कर इनसे कल्पित अभूत प्रत्यय को संस्कृति कहता है, एक जीवन-दृष्टि को संस्कृति मानता है और इसे मानव-निर्मित वस्तु-घटना-सम्पत्ति का प्रतीक (एटीथीसिस) मानता है तो दूसरा इन सभी को “संस्कृति” सज्ञा से विभूषित करता है। तब इस प्रश्न पर विचार प्रारम्भ ही कैसे हो कि संस्कृति क्या है ? इसका एक उपाय यही हो सकता है कि हम इन तथा ऐसी अन्य परिभाषाओं का लघुत्तम खोजें और तब उस मूल उपकरण से पुनः एक पूरी मूर्ति गढ़ने का प्रयत्न करें। इसमें एक प्रकार की यादृच्छिकता (आर्बिट्रेरीनेस) अवश्य रहती है, किन्तु तब भी यथासंभव वस्तुस्थिति के प्रति सही रहने का प्रयत्न रहना चाहिये।

इन परिभाषाओं का लघुत्तम क्या है ? वास्तव में इनका लघुत्तम खोजना अत्यधिक कठिन है, क्योंकि इनमें से कुछ परिभाषाएँ परस्पर पूर्णतः विरुद्ध हैं। ऐसी अवस्था में एक ऐसी धारणा ही सामान्य हो सकती है जो अपनी व्यापकता में सभी कुछ का समावेश करले और इस प्रकार कोई उपयोग सिद्ध नहीं करे। तब भी संभवतः प्रस्तुत प्रसंग में स्थिति उतनी निराशा-जनक नहीं है। संस्कृति के सभी विवेचक यह स्वीकार करके चलते हैं कि मानवोत्तर जीवों में संस्कृति नहीं होती, संस्कृति केवल मानव-प्राणी की विशिष्टता है। दूसरे, वस्तु हो या व्यवहार, संवेद हो या अनुभूति, सभी, या इनमें से कोई भी, संस्कृति का वाहक तभी हो सकता है जबकि उस पर किसी अर्थ और कल्पना की छाप हो। जो लोग विचार-मूल्य-धारणा को संस्कृति नहीं मानकर वस्तुओं को या दृश्य वस्तुस्थितियों को संस्कृति मानते हैं वह इसलिए क्योंकि वे केवल दिखाई देने वाली वस्तुओं की ही सत्ता स्वीकार करते हैं, अथवा कम से कम, विज्ञान के प्रति अधिक वफादारी के कारण यह आवश्यक मानते हैं कि संस्कृति के अध्ययन के लिये हम इन्द्रियगोचर स्थितियों तक ही अपने को सीमित रखें। यद्यपि यह अन्तर मौलिक महत्व का है किन्तु तब भी दीमकों की बाम्बी को नगर से भिन्न करने के लिये तथा बया के घोंसले को मकान से या घट से भिन्न करने के लिये हमें ऐसे कुछ की कल्पना करनी पड़ेगी ही जो नगर, मकान और घट में क्रियान्वित होता है और जिसमें बया का घोंसला और दीमक की बाम्बी

रहित है। इस प्रकार वस्तुओं और वस्तुस्थितियों को संस्कृति मानने वालों में एक ओर तथा अर्थ-मूल्य को संस्कृति मानने वालों में दूसरी ओर तत्त्वमीमासा की दृष्टि में चाहे जितनी भी भिन्नता हो, यहाँ संस्कृति के विवेचन के सदर्भ में इसकी उपेक्षा की जा सकती है। इसलिये सोरोकिन का अर्थ-मूल्य को संस्कृति का एक पक्ष (धारणात्मक) तथा निर्मित वस्तुओं को उसका दूसरा पक्ष (भौतिक) कहना उचित ही है। किन्तु तब भी मैकाइवर-पेज-कृत भेद में कुछ विचार्यं है। ये लेखक, तथा इसी प्रकार में सम्यता और संस्कृति में अन्तर करने वाले कुछ दूसरे लेखक भी, कला-बोध (धारणा-पक्ष) तथा कलाकृति (भौतिक पक्ष) को एक ही शृंखला को दो कड़ियाँ मानते हैं, किन्तु इसके विपरीत टाईप-राइटर, मोटरकार आदि को संस्कृति नहीं मानते हैं। क्योंकि, इनके अनुसार, कलाकृति मूल्यात्मक-अवधारणा की अभिव्यक्ति है। इन सब वस्तुओं (चित्र, नाटक, चलचित्र फिल्म, खेल, एक दर्शन-सम्प्रदाय, मंदिर) को हम अस्तित्व में लाते हैं क्योंकि हम इन्हें अपने आप में (निरपेक्षत) मूल्यवान् मानते हैं, क्योंकि इनका प्रयोजन हमें अव्यवहित रूप में वह देना है जिसकी हम आकांक्षा करते हैं, जिसे हम चरितार्थ करना चाहते हैं, ये हमारी आकांक्षापूर्ति के लिये माध्यम मात्र नहीं है। ये (कलाकृतियाँ आदि) वे विधाएँ मात्र हैं जिनमें हम अपने को अभिव्यक्त करते हैं। ये एक ऐसी अनिवार्यता के प्रति प्रतिक्रियाएँ हैं जो हमारे अपने भीतर हैं, किसी बाह्य अनिवार्यता के प्रति नहीं। मैकाइवर-पेज इन्हें (टाईप-राइटर आदि उपयोगी वस्तुओं को) तथा कलाकृतियों को “मानवीय अनुभव के दो महान क्षेत्र” कहते हैं।

प्रथम दृष्टि में इन दो क्षेत्रों में अन्तर स्पष्ट है, उपन्यास की पुस्तक में लेखक के अनुभव-कल्पना में तथा उसके भौतिक रूप (पृष्ठा पर अंकित स्याही की आकृतियों) में एक व्यवधानरहित तारतम्य होता है, वास्तव में उपन्यास की पुस्तक में कागज आदि अप्रासंगिक हैं, अक्षरों के आकार आदि भी अप्रासंगिक हैं, केवल अनुभव-कल्पना ही प्रासंगिक है जो संयोगवश इस स्याही में, इस आकृति के अक्षरों में और इस कागज पर, मूर्त हुई है। इसके विपरीत टाईप-राइटर है जो उपयोगी है, जिसका भौतिक आकार महत्वपूर्ण है, जो अनुभव-कल्पना की अभिव्यक्ति न होकर अभिव्यक्ति का साधन भर है—आदि।

किन्तु, जैसा कि हमने कहा, यह अन्तर केवल प्रथम दृष्टि में ही स्पष्ट है, जरा गहराई से देखने पर यह अन्तर वास्तविक अन्तर नहीं रहता । टाइपराईटर उतना ही अर्थ, कल्पना और मूल्य-प्रसूत है जितना एक चित्र, यह अनुभव, कल्पना और मूल्य का विशेष स्तर और विशेष रूप प्राप्त हुए बिना अस्तित्व में नहीं आ सकता । अनेकानेक टाइपराईटर उसी प्रकार प्रथम टाइपराईटर की प्रतिकृतियाँ हैं जिस प्रकार से प्रथम लिखित उपन्यास को असंख्य प्रतियाँ होती हैं । तब भी एक अन्तर है—टाइपराईटर अपने निर्माता के लिये भी उपकरण है जबकि उपन्यास उपकरण नहीं है । किन्तु चित्र क्या है ? चित्रकार की आत्माभिव्यक्ति ? किन्तु कौन कह सकता है कि चित्रकार ने चित्र अपने स्वामी या प्रेयसी का कमरा सजाने के लिये नहीं बनाया है ? और मकान ? और मन्दिर ? क्या ये उपकरण नहीं हैं ? इसी प्रकार आप राजनैतिक तथा आर्थिक संस्थाओं को किस वर्ग में रखेंगे ? मैकाइवर-पेज इन्हें सामाजिक तकनीकी (मोश्यल टेक्नालोजी) कहकर मम्यता के अन्तर्गत रखते हैं । इसके पीछे उनका एक गहरा भ्रम छिपा है । वे ऐसा मानते प्रतीत होते हैं कि व्यक्तिगत सृजन तो अर्थ-मूल्य-कल्पना की अभिव्यक्तियाँ हैं किन्तु सामाजिक सहति में हुए सृजन अर्थ-मूल्य-कल्पना की अभिव्यक्तियाँ नहीं हैं । नहीं तो राजनैतिक, आर्थिक और सामाजिक संस्थाएँ उतनी ही विशिष्ट विचारों में अर्थ-कल्पना-मूल्य की अभिव्यक्तियाँ हैं जितनी कविता, उपन्यास या चित्र हैं । आप कह सकते हैं कि इनमें चेतन प्रयत्न अथवा सृजनात्मकता कहीं दिखाई नहीं देती, इसके विपरीत इनमें एक प्रकार की बाध्यता है, जड़ता है, इसलिये इन्हें अर्थ-कल्पना-मूल्य-प्रसूत नहीं कह कर बाह्य वस्तुस्थितियाँ कहना उपयुक्त है । किन्तु हमारे विचार में यह उचित नहीं है, ये अर्थ-कल्पना-मूल्य-परक अनुभव के दो भिन्न स्रोत मात्र हैं और एक में उतनी ही सृजनात्मकता है जितनी दूसरे में । एक का स्रोत सामाजिक है और दूसरे का व्यक्तिगत । वास्तव में, अनुभव का व्यक्तिगत स्रोत भी अनुभव के सामाजिक स्रोत में परिवेष्टित रहता है । ठीक बात तो यह है कि सामाजिक अनुभव को ही संस्कृति कहते हैं, व्यक्तिगत अनुभव को नहीं । व्यक्तिगत अनुभव सामाजिक अनुभव के दर्पण के रूप में ही संस्कृति कहलाता है ।

यह प्रतिपादन एक नयी समस्या खड़ी कर देता है — सामाजिक अस्तित्व की, अथवा कहे समाज-मन की व्यक्तियों में अतिरिक्त समाज का अस्तित्व कहा



रहित है। इस प्रकार वस्तुओं और वस्तुस्थितियों को संस्कृति मानने वालों में एक ओर तथा अर्थ-मूल्य को संस्कृति मानने वालों में दूसरी ओर तत्त्वमीमासा की दृष्टि में चाहे जितनी भी भिन्नता हो, यहाँ संस्कृति के विवेचन के सदर्भ में इसकी उपेक्षा की जा सकती है। इसलिये सोरोकिन का अर्थ-मूल्य को संस्कृति का एक पक्ष (धारणात्मक) तथा निर्मित वस्तुओं को उसका दूसरा पक्ष (भौतिक) कहना उचित ही है। किन्तु तब भी मैकाइवर-पेज-कृत भेद में कुछ विचार्य है। ये लेखक, तथा इसी प्रकार में सम्यता और संस्कृति में अन्तर करने वाले कुछ दूसरे लेखक भी, कला-बोध (धारणा-पक्ष) तथा कलाकृति (भौतिक पक्ष) को एक ही शृंखला को दो कड़ियाँ मानते हैं, किन्तु इसके विपरीत टाईप-राईटर, मोटरकार आदि को संस्कृति नहीं मानते हैं। क्योंकि, इनके अनुसार, कलाकृति मूल्यात्मक-अवधारणा की अभिव्यक्ति है। इन सब वस्तुओं (चित्र, नाटक, चलचित्र फिल्म, खेल, एक दर्शन-सम्प्रदाय, मंदिर) को हम अस्तित्व में लाते हैं क्योंकि हम इन्हें अपने आप में (निरपेक्षत) मूल्यवान् मानते हैं, क्योंकि इनका प्रयोजन हमें अव्यवहित रूप में वह देना है जिसकी हम आकांक्षा करते हैं, जिसे हम चरितार्थ करना चाहते हैं, ये हमारी आकांक्षापूर्ति के लिये माध्यम मात्र नहीं हैं। ये (कलाकृतियाँ आदि) वे विधाएँ मात्र हैं जिनमें हम अपने को अभिव्यक्त करते हैं। ये एक ऐसी अनिवार्यता के प्रति प्रतिक्रियाएँ हैं जो हमारे अपने भीतर हैं, किसी बाह्य अनिवार्यता के प्रति नहीं। मैकाइवर-पेज इन्हें (टाईप-राईटर आदि उपयोगी वस्तुओं को) तथा कलाकृतियों को “मानवीय अनुभव के दो महान् क्षेत्र” कहते हैं।

प्रथम दृष्टि में इन दो क्षेत्रों में अन्तर स्पष्ट है, उपन्यास की पुस्तक में लेखक के अनुभव-कल्पना में तथा उसके भौतिक रूप (पृष्ठा पर अंकित स्याही की आकृतियों) में एक व्यवधानरहित तारतम्य होता है, वास्तव में उपन्यास की पुस्तक में कागज आदि अप्रासंगिक है, अक्षरों के आकार आदि भी अप्रासंगिक है, केवल अनुभव-कल्पना ही प्रासंगिक है जो सयोगवश इस स्याही में, इस आकृति के अक्षरों में और इस कागज पर, मूर्त हुई है। इसके विपरीत टाईप-राईटर है जो उपयोगी है, जिसका भौतिक आकार महत्वपूर्ण है, जो अनुभव-कल्पना की अभिव्यक्ति न होकर अभिव्यक्ति का साधन भर है—आदि।

किन्तु, जैसाकि हमने कहा, यह अन्तर केवल प्रथम दृष्टि में ही स्पष्ट है, जरा गहराई से देखने पर यह अन्तर वास्तविक अन्तर नहीं रहता । टाइपराईटर उतना ही अर्थ, कल्पना और मूल्य-प्रसूत है जितना एक चित्र, यह अनुभव, कल्पना और मूल्य का विशेष स्तर और विशेष रूप प्राप्त हुए बिना अस्तित्व में नहीं आ सकता । अनेकानेक टाइपराईटर उसी प्रकार प्रथम टाइपराईटर की प्रतिकृतियाँ हैं जिस प्रकार से प्रथम लिखित उपन्यास की असंख्य प्रतियाँ होती हैं । तब भी एक अन्तर है—टाइपराईटर अपने निर्माता के लिये भी उपकरण है जबकि उपन्यास उपकरण नहीं है । किन्तु चित्र क्या है ? चित्रकार की आत्माभिव्यक्ति ? किन्तु कौन कह सकता है कि चित्रकार ने चित्र अपने स्वामी या प्रेयसी का कमरा सजाने के लिये नहीं बनाया है ? और मकान ? और मन्दिर ? क्या ये उपकरण नहीं हैं ? इसी प्रकार आप राजनैतिक तथा आर्थिक संस्थाओं को किस वर्ग में रखेंगे ? मैकाइवर-पेज इन्हें सामाजिक तकनीकी (सोशल टेक्नालोजी) कहकर मम्यता के अन्तर्गत रखते हैं । इसके पीछे उनका एक गहरा भ्रम छिपा है । वे ऐसा मानते प्रतीत होते हैं कि व्यक्तिगत सृजन तो अर्थ-मूल्य-कल्पना की अभिव्यक्तियाँ हैं किन्तु सामाजिक सहति में हुए सृजन अर्थ-मूल्य-कल्पना की अभिव्यक्तियाँ नहीं हैं । नहीं तो राजनैतिक, आर्थिक और सामाजिक संस्थाएँ उतनी ही विशिष्ट विचारों में अर्थ-कल्पना-मूल्य की अभिव्यक्तियाँ हैं जितनी कविता, उपन्यास या चित्र हैं । आप कह सकते हैं कि इनमें चेतन प्रयत्न अथवा सृजनात्मकता कहीं दिखाई नहीं देती, इसके विपरीत इनमें एक प्रकार की वाध्यता है, जड़ता है, इसलिये इन्हें अर्थ-कल्पना-मूल्य-प्रसूत नहीं कह कर बाह्य वस्तुस्थितियाँ कहना उपयुक्त है । किन्तु हमारे विचार में यह उचित नहीं है, ये अर्थ-कल्पना-मूल्य-परक अनुभव के दो भिन्न स्रोत मात्र हैं और एक में उतनी ही सृजनात्मकता है जितनी दूसरे में । एक का स्रोत सामाजिक है और दूसरे का व्यक्तिगत । वास्तव में, अनुभव का व्यक्तिगत स्रोत भी अनुभव के सामाजिक स्रोत में परिवेष्टित रहता है । ठीक बात तो यह है कि सामाजिक अनुभव को ही संस्कृति कहते हैं, व्यक्तिगत अनुभव को नहीं । व्यक्तिगत अनुभव सामाजिक अनुभव के वर्णन के रूप में ही संस्कृति कहलाता है ।

यह प्रतिपादन एक नयी समस्या खड़ी कर देता है — सामाजिक अस्तित्व की, अथवा कहे समाज-भन की व्यक्तियों से अतिरिक्त समाज का अस्तित्व कहा

है ? व्यक्ति-मनो से पृथक् समाज-मन की क्या सत्ता है ? यह अत्यन्त जटिल प्रश्न है और इस पर हम अगले अध्याय में विचार करेंगे, यहाँ केवल इतना ही कहना अभिप्रेत है कि सम्यक्ता और संस्कृति में भेद, जैसा कि मैकाईवर-पेज तथा अन्य बहुत से लोग करते हैं, उचित प्रतीत नहीं होता । यहाँ एक बात और द्रष्टव्य है कोई एक उपन्यास या कविता, अथवा सभी उपन्यास और कविताएँ भी, संस्कृति नहीं हैं, ये सांस्कृतिक अभिव्यक्तियाँ हैं । इन्हें सांस्कृतिक अभिव्यक्तियाँ कहने का अर्थ है कि यदि किसी समाज ने उपन्यास नहीं रचे हैं तो यह तथ्य इस बात का संकेत है कि उस समाज की संस्कृति के अर्थ-मूल्य-आदर्श के आकार (रूप) में ऐसी कुछ विशिष्टता होनी चाहिए । यह भी संभव है कि यह तथ्य उस संस्कृति के सांस्कृतिक स्वभाव में किसी गहरे गुण का निदर्शक हो और यह भी हो सकता है कि यह एक आकस्मिक बात हो । प्रथम अवस्था में, बाहर का प्रभाव उसे सरलता से प्रभावित नहीं करेगा जबकि दूसरी अवस्था में बाहर का प्रभाव तुरन्त प्रभाव डालेगा और उस समाज में शीघ्र अच्छे उपन्यास-लेखक उत्पन्न होंगे । किसी संस्कृति के अर्थ-मूल्य-आदर्श के आकार की विशिष्टता इससे भी अधिक इस बात में झलकती है कि उसके उपन्यासों या अन्य साहित्य-रूपों में कैसे चरित्र, कैसे घटनाएँ, कैसे झलकार और कैसा बोध प्रमुखता पाते हैं—ये कैसा समग्र प्रभाव उत्पन्न करते हैं । इस प्रकार कालीदास और शैक्सपीयर के नाटकों में तुलना, जहाँ तक ये जातीय गुण का प्रतिनिधित्व करते हैं, रोचक हो सकती है । शैक्सपीयर के नाटकों में सघर्ष, हत्या, विद्रूपता का दुःखान्तक चित्रण और कालीदास के नाटक-काव्यों में माधुर्य, मार्दन, शृंगार-सन्ध्या की दृशा का सुखान्तक चित्रण दो संस्कृतियों की स्वभावगत विशिष्टताओं का जितनी गहराई से परिचय देते हैं उतनी गहराई से यह तथ्य परिचय नहीं देते कि जिस शताब्दी में कादंबरी भारत में लिखा गया उस शताब्दी तक इंग्लैंड में अभी उपन्यास-रचना का आविर्भाव नहीं हुआ था । उससे भी कहीं कम सांस्कृतिक स्वभाव की विशिष्टता इस बात में झलकती है कि यत्र-वडियों का आविष्कार पहले स्वीडन में हुआ था । किन्तु तब भी, यात्रिकों का स्तर विशेष जाति के मानस से एकदम से विच्छिन्न नहीं होता, तकनीकी उद्भावनाओं का सामर्थ्य सांस्कृतिक स्वभाव का द्योतक है । जिस प्रकार एक व्यक्ति अक्सर मिलने पर दूसरे से कहीं अधिक जल्दी शिल्प-कौशल सीख जाता है और उसमें नये आविष्कार की सामर्थ्य दिखाता है

और यह तथ्य उसके मानस का, उसके व्यक्तित्व का, द्योतक होता है, उसी प्रकार संस्कृतियों में भी होता है। किन्तु पुनः, किसी जाति का शिल्प-कौशल में पिछड़े होना केवल एक आकस्मिक बात भी हो सकती है, और उम्र अवस्था में शिल्प-कौशल प्राप्त करना आवश्यक रूप से उसके स्वभाव को गहराई से प्रभावित नहीं करता।

किन्तु इस प्रश्न का एक दूसरा पक्ष भी है हम सामाजिक अनुभव में तीन विधाएँ देखते हैं—एक विधा वह है जो वृद्धिशील है, अर्थात् उसमें क्रमिक प्रगति और अधिकता देखी जा सकती है, शिल्प-कौशल और वैज्ञानिक तथा अन्य प्रकार के ज्ञान इस कोटि में आते हैं। दूसरी विधा वह है जिसमें वृद्धि तो नहीं होती है किन्तु तब भी वह इतिहास बनाती है—सामाजिक-राजनैतिक-आर्थिक संस्थाएँ इस कोटि में हैं। तीसरी विधा वह है जो इस प्रकार से क्रमिक इतिहास भी नहीं बनाती है, वृद्धि का तो प्रश्न ही इसमें उत्पन्न नहीं होता। कलाएँ तथा दर्शन इस कोटि में आते हैं। वास्तव में दूसरी विधा भी केवल अशत ही इतिहास बनाती है, क्योंकि एक सामाजिक संस्था दूसरी से स्थानान्तरित हो जाती है और कभी कभी यह स्थानान्तरण एक भटके से ही होता है, जैसे राजनैतिक संस्थाओं में, कानून बनाकर विवाह जैसी सामाजिक संस्थाओं के रूप में भी परिवर्तन किया जा सकता है। नयी संस्था पुरानी संस्था के इतिहास से प्रायः कुछ ग्रहण नहीं करती, यह प्रायः उसके निषेध पर प्रतिष्ठित होती है। अब, क्योंकि दूसरी कोटि वृद्धि के बिना इतिहास बनाती है इसलिए प्रायः ही यह इतिहास इसके लुप्त और जड़ होने का इतिहास होता है। इसको समोप्त कर नयी संस्था के उत्पन्न होने का अर्थ है कि इस विधा में भी वह सर्जनात्मकता रहती है जो तीसरी कोटि का स्वरूप-लक्षण है। इनकी जड़ता इस बात में है कि ये उस उपयोग से पृथक् और ऊपर अपना अस्तित्व बना लेती हैं जिस उपयोग की सिद्धि के लिए इनका जन्म होता है। इस प्रकार कहा जा सकता है कि एक जीवित समाज में संस्थाएँ भी सृजनात्मकता से अन्तः प्रविष्ट रहती हैं और इस प्रकार निरन्तर नया रूप लेती रहती हैं, जबकि कम जीवित समाज में ये स्थिर हो जाती हैं। इन्हीं को सांस्कृतिक पिछड़ाव (क्लचरल लैग) कहते हैं। इस प्रकार से दूसरी कोटि तीसरी में मिलती सी प्रतीत होती है। किन्तु प्रथम और तृतीय में एक आमूल भेद प्रतीत होता है। इसका अर्थ यह नहीं है कि कलाओं और दर्शन

आदि में कोई ऐतिहासिकता नहीं रहती है, इनमें एक निश्चित परम्परा रहती है और इनका अपना एक स्पष्ट अस्तित्व होता है, किन्तु यह परम्परा न तो वैज्ञानिक ज्ञान के समान बढ्द नशील होती है और न सस्थाओं के समान इनमें समय के साथ परिपाक ही होता है। इनमें उत्कर्ष का उच्चतम शिखर या तो किसी व्यक्ति में प्रतिभा-विस्फोट के रूप में निष्पन्न होता है या फिर जातीय जीवन में ही कोई ऐसा अविवेचनीय संयोग उपस्थित होता है कि उस काल में उस संस्कृति का सामान्य दार्शनिक या कलात्मक स्तर उन्नत होता है। किन्तु सृजनात्मकता के इस शिखर पर न कोई आरोहण का क्रम होता है और न अवरोहण का, यह नये पहाड़ के समान एकदम उठता है और नये भू-विस्फोट के साथ एकदम गिरता है।

हमारे इस प्रतिपादन में एक पक्ष छूटता सा प्रतीत होता है। कालिदास में प्राप्त काव्योत्कर्ष का कोई इतिहास नहीं है किन्तु उस छन्द, अलंकार, ध्वनि आदि का इतिहास है, निरन्तर गम्भीर होता हुआ काव्यानुभव कालिदास के काव्य का उत्तराधिकार है। किन्तु इसकी सत्यता के बावजूद यह देखा जा सकता है कि इस पक्ष में भी कालिदास से कालिदासोत्तर काव्य का उत्कृष्टतर होना आवश्यक नहीं है, और प्रायः ही यह नहीं होता है। यहाँ यह ध्यान रखना आवश्यक है कि हम इन विषयों के अपने अन्तर्गत-इतिहास की बात कर रहे हैं, इनके निर्धारक ऐतिहासिक कारणों की बात नहीं कर रहे हैं। ऐसा भी सम्भव है कि कोई समाज प्रथम दृष्टि से तो बहुत समृद्ध हो किन्तु तीसरी दृष्टि से बहुत पिछड़ा हुआ हो, उसी प्रकार से इसके उलट भी। उदाहरणतः, संभव है कोई यह कहना उपयुक्त समझे कि अमरीका इस समय प्रथम पक्ष में समृद्ध है किन्तु तीसरे पक्ष में निर्धन है, इसी प्रकार से भारत उपनिषद्, बुद्ध, वाल्मीकि, कालिदास-कालों में तीसरे पक्ष में समृद्ध था किन्तु आज उसमें निर्धन है। बल्कि, अनेक बार आदिम समाज कलात्मक दृष्टि से यान्त्रिकी आदि में समृद्ध समाजों से अधिक समृद्ध होते हैं। इस तीसरे पक्ष को कुछ लोग संस्कृति और प्रथम को सम्यता कहना उपयुक्त समझते हैं। इस प्रकार से कहा जा सकता है कि भारत जितना सांस्कृतिक दृष्टि से बुद्ध-काल में समृद्ध था अमरीका आज उस की अपेक्षा उस दृष्टि से नितांत निर्धन है। अर्थात् अमरीका सम्यता में समृद्ध तथा संस्कृति में निर्धन है।

यह सार्यक भेद है, किन्तु इसकी कुछ बड़ी जटिल कठिनाइयाँ हैं। इसकी

सार्यकता इस बात में है कि यह वृद्धिशील पक्ष, विषयोन्मुख होने से, एक प्रकार की बाह्यता रखता है, यह अन्तर्मुखीनता से कभी कभी वञ्चित भी करता है जो मानव का विशिष्ट लक्षण है, बाह्योन्मुख होने से यह अपने अधिष्ठान (जिसमें यह है) को समग्रतः प्रभावित या उजागर नहीं करता। उदाहरणतः, एक व्यक्ति का महान् वैज्ञानिक होना और अत्यन्त नीरस, सहानुभूतिशून्य, अनैतिक और सौन्दर्य-दृष्टि से शून्य होना सम्भव है किन्तु एक आध्यात्मिक दृष्टि-सम्पन्न व्यक्ति का जिज्ञासा, सौन्दर्य-दृष्टि, सहानुभूति और नैतिकबोध से रहित होना सगत कल्पना नहीं है। हमारे इस प्रतिपादन में थोड़ी स्थूलता है, इसलिए इस पर आपत्ति की गुंजाइश है, यह दिखाया जा सकता है कि बहुत से कलाकार अनैतिक होते हैं, घामिक लोग जिज्ञासा-रहित होते हैं, और दार्शनिक अनैतिक और सौन्दर्य-दृष्टि शून्य होते हैं। इसके स्पष्टीकरण के लिए हमें थोड़ा अधिक गहरे जाना होगा। ज्ञान (अधिक जानने के अर्थ में) व्यक्ति के अन्य पक्षों को भीतर से प्रभावित नहीं करता, वह इस रूप में प्रभावित कर सकता है कि ऐसे ज्ञान से प्राप्त निष्कर्षों को व्यक्ति अपने जीवन में अपनाने लगे। किन्तु वह इन्हें अपनाए ही, यह आवश्यक नहीं है, और यदि अपनाए भी तो यह व्यक्तित्व को बाहर से प्रभावित करना हुआ। दूसरे, ये निष्कर्ष कैसे भी हो सकते हैं—ऐसे भी कि “एक कुत्ते में और बुद्ध तथा ईसा में कोई मौलिक अन्तर नहीं है, मात्रात्मक अन्तर हो सकता है” आदि, वास्तव में आधुनिक मनोविज्ञान, और बहुत बार अन्यान्य सामाजिक विज्ञानों के भी, ऐसे ही निष्कर्ष है भी। इसके विपरीत कला या धर्म व्यक्ति को भीतर से रूपान्तरित कर देते हैं, इनसे युक्त व्यक्ति समग्ररूप से इनके रंग से रजित होता है। एक कलाकार दुराचारी हो सकता है, किन्तु कला-बोध से गंभीर रूप में प्रभावित व्यक्ति का दुराचार व्यावहारिक (अर्थात् सामाजिक नीति के पैमानों से) दुराचार तो हो सकता है किन्तु उसके व्यक्तित्व की योजना में वह दुराचार नहीं होगा। और जब कहीं एक समाज ही कलात्मक अथवा घामिक व्यक्तित्व सम्पन्न हो तब तो उसमें एक भीतरी सामञ्जस्य होने से अन्तर और बाह्य में वैसा विरोध भी नहीं होगा जैसा व्यक्ति और समाज के व्यवहार और नीति के पैमानों में हो जाता है।

यहां दो आपत्तियां की जा सकती हैं। एक तो यह कि हम समाज को व्यक्तियों के ऊपर और पृथक् अस्तित्व दे रहे हैं, और दूसरी यह कि यदि समाज के

पृथक् अस्तित्व को सिद्धान्ततः स्वीकार कर भी लिया जाय तब भी वास्तव में ऐसा समाज हमें कहा मिलता है ? ऐसा समाज हमें शायद ही मिल सके जिसमें एक आन्तरिक समञ्जसता हो, एक दुर्निवार व्यवस्था हो, जैसी कि हम एक व्यक्ति में देखते हैं।

इसमें पहली आपत्ति पर हम अगले अध्याय में विचार करेंगे, जहा तक दूसरी आपत्ति का प्रश्न है, उसके सम्बन्ध में भी यद्यपि हम विस्तार से चर्चा अगले अध्याय में ही करेंगे किन्तु तब भी यहाँ इतना कहना चाहते हैं कि ऐसा व्यक्ति भी एक आदर्श कल्पना ही है जिसके सब विचार, प्रतिक्रियाएँ, आकांक्षाएँ और आदर्श एक पूर्णतः समजस व्यवस्था में हों। किन्तु तब भी एक केन्द्रीय संस्थान रहता है जो व्यक्ति-मन का निर्माण करता है और जो विभिन्न विचारों, प्रतिक्रियाओं, आकांक्षाओं, आदर्शों को एक विशिष्ट रूप देता है, अथवा कहे, जिसकी व्यवस्था उसके अधिकांश विचारों, आकांक्षाओं आदि में झलकती है। असमजस को हम प्रतिरूप, विचित्र, अप्रत्याशित (अन-केरेक्टरेस्टिक) कह देते हैं। यही बात समाज के लिए है। समाज के व्यक्तित्व को हम संस्कृति कहते हैं, जो अपनी मुख्य अभियोजक वृत्ति से जानी जाती है। किसी संस्कृति से विशेषित काया कितनी बड़ी होगी, यह निर्धारित नहीं किया जा सकता, यह कितनी भी बड़ी हो सकती है। किसी संस्कृति में दस-बीस ही मनुष्य सहभागी हो सकते हैं, उदाहरणतः किसी नष्ट होते हुए आदिम समाज में, किसी में करोड़ों मनुष्य भी हो सकते हैं, जैसे चीनी, भारतीय आदि समाजों में। संस्कृति का कलेवर इससे भी निर्धारित होता है कि हम किस अभियोजक वृत्ति (ऐसा विषय या वासना जो मुख्य निर्धारक है) को अपना प्रसंग बनाते हैं, उदाहरणतः पञ्जाबी-सिक्ख-संस्कृति, पञ्जाबी संस्कृति, हिन्दू संस्कृति, मुस्लिम संस्कृति, भारतीय संस्कृति, आर्य संस्कृति, फ्रेंच संस्कृति, अमरीकी संस्कृति और पाश्चात्य संस्कृति इन सबके कलेवरो के विस्तार भिन्न भिन्न हैं। कितनी बड़ी किसी संस्कृति की काया होती है उसमें उस संस्कृति के वैशिष्ट्य से अंकित विचार-व्यवहार-आदर्श का अनुपात अविशिष्ट, अनपेक्षित (अन-केरेक्टरेस्टिक) विचार-व्यवहार-आदर्श के अनुपात से कम होता जाता है।

इस प्रकार, असमजसताओं के बावजूद सामाजिक व्यक्तित्व की कल्पना वायवी नहीं है। अब, यह स्वीकार करने पर यह कहा जा सकता है कि कलात्मक व्यक्तित्वयुक्त समाज और, उससे भी अधिक, आध्यात्मिक

व्यक्तित्वयुक्त समाज की योजना में अनैतिकता अविशिष्ट और अनपेक्षित केवल व्यवहार के रूप में ही हो सकती है, उसके व्यक्ति-वैशिष्ट्य की वह भाग नहीं हो सकती । इसके विपरीत, एक वैज्ञानिक व्यक्तित्वयुक्त समाज में, अर्थात् एक ऐसे समाज में जिसकी मुख्य अभियोजक वृत्ति वैज्ञानिकता है, मूल्य-हीनता आदि उसके व्यक्ति-वैशिष्ट्य से अलग नहीं है । अब यदि अर्थ, मूल्य, आदर्श संस्कृति के लक्षण हैं तब वैज्ञानिक समाज सांस्कृतिक दृष्टि से निम्नतर स्तर का भी हो सकता है, जबकि आध्यात्मिक और कलात्मक दृष्टि से समृद्ध समाज उन्नततर स्तर का ही होगा ।

किन्तु, जैसा कि हमने पीछे कहा, इसकी कुछ जटिल कठिनाइयाँ हैं । ये कठिनाइयाँ दो प्रकार की हैं, एक तो मूल्यांकन मात्र की ही कठिनाई है— किस प्रकार से मानदण्ड निश्चित किया जाय ? और दूसरे, मानदण्ड निश्चित हो जाने पर, उनके प्रयोग की कठिनाई है । प्रथम कठिनाई की जटिलता से घबराकर अविकल नृत्ववैज्ञानिकों ने मूल्यांकन की उपयुक्तता को ही स्वीकार करने से इंकार कर दिया है, यद्यपि इसका दूसरा कारण यह भी हो सकता है कि मूल्य एक अवैज्ञानिक अवधारणा है ।

संस्कृतियों के मूल्यांकन और मानदण्ड के प्रश्न पर हम आगे के अध्यायों में विचार करेंगे । यह एक अत्यन्त जटिल प्रश्न है, और यह और भी जटिल इस कारण से हो जाता है कि आज संस्कृति का वैज्ञानिक अध्ययन होने लगा है, जो मूल्य-निरपेक्ष मन्दर्भ है । यहाँ हम उस प्रश्न पर पुनः लौटेंगे जिससे हमने यह प्रसंग आरम्भ किया था—कि क्या सामाजिक अनुभव की इन विधाओं में ऐसा अन्तर है जिसके आधार पर सामाजिक अस्तित्व के मर्मता और संस्कृति ये दो पक्ष माने जाएँ ?

जैसा कि हमने पीछे देखा, टाईपराईटर और उपन्यास में मौलिक अन्तर नहीं है । यह अन्तर और भी कम हो जाता है जब हम एक ओर इनकी उद्भावना में साम्य और दूसरी ओर एक विक्रेता के लिये इनके उपयोग-साम्य की ओर ध्यान दें । दूसरी ओर विज्ञान और कला में समानान्तरता है, कि ये दोनों दो प्रकार के बोध हैं । इनमें अन्तर है, जैसा कि हमने पीछे देखा, किन्तु सांस्कृतिक व्यक्तित्व की दृष्टि से ये एक ही कोटि के हैं—एक, जैसा कि स्योरोकिन कहते हैं, ऐहिक संस्कृति (सेनेट कल्चर) को जन्म देता है और



दूसरा रसात्मक संस्कृति की। इस प्रकार से, मैकाइवर-पेज कृत भेद उचित नहीं है।

निष्कर्ष रूप में यह कहा जा सकता है कि संस्कृति को सामाजिक व्यक्तित्व कहना उपयुक्त है। इस व्यक्तित्व को, व्यष्टि-व्यक्तित्व के समान ही, उसकी वह अभियोजक वृत्ति, जिसे यहाँ हम उसके समग्र जीवन-दर्शन का मूल सूत्र कह सकते हैं, धारण करती है। उदाहरण के लिये, दसवीं शताब्दी तक की भारतीय संस्कृति को आध्यात्मिक कहना और तदोत्तर काल की संस्कृति को धार्मिक कहना, मध्यकालीन यूरोप की संस्कृति को धार्मिक और आधुनिक काल की संस्कृति को ऐहिक कहना इसीलिये उपयुक्त है क्योंकि इन-इन युगों के इन-इन ममाजों का व्यक्तित्व-निर्माण इन-इन समग्र जीवन-दृष्टियों के मूल सूत्रों के अनुसार हुआ था, इन-इन मूल अभियोजक वृत्तियों ने उनके सम्पूर्ण चरित्र को रजित किया हुआ था—नृत्य, गीत, काव्य, शिल्प, परिवार, व्यापार सबके रूप में वह एक रूप झलकता था। रोबर्ट रैंडफील्ड माया ग्राम (एक आदिम ग्राम) के सम्बन्ध में लिखता है यदि आप उस ग्राम की संस्कृति का अध्ययन करते हुए कृपि जैसी चीज से भी यह अध्ययन प्रारम्भ करते और अन्य सस्थाओं तथा रीति-रिवाजों के साथ इसके सम्बन्ध की कड़ियों की परीक्षा करते तब आप पाते कि ये सम्बन्ध अनेक दिशाओं में बड़े गहरे थे। इनकी कृपि व्यवस्था भी इनकी विद्वोत्पत्ति विषयक धारणाओं को झलकाती थी<sup>१३</sup>।

---

१३ राबर्ट रैंडफील्ड—को-ऑपरेशन एंड कम्युनिज्म, पृ ६, यहाँ आम्बन वॉगट की कल्ट एंड कल्चर, पृ ५६ से उद्धृत, मैक्मिलन एंड कम्पनी, १९५१

## सस्कृति का अधिष्ठान

पिछले अध्याय में हमने सस्कृति को जातीय व्यक्तित्व कह कर परिभाषित किया था। सस्कृति को जातीय व्यक्तित्व कहने का अर्थ है कि अनुभव, प्रवृत्ति, व्यवहार, चेष्टा आदि का एक ऐसा न्यूनाधिक निश्चित सस्थान (रूप-रचना अथवा आकार) होता है जो मानव-व्यक्तियों से स्वतंत्र विद्यमान होता है और उनके अस्तित्व का अतिक्रमण करता है। ये मानव-व्यक्ति उस अतिक्रामी (उनके व्यक्तिगत अस्तित्वों से ऊपर स्थित) व्यक्तित्व-सस्थान में उसी प्रकार से सहभाग लेते हैं जिस प्रकार से एक व्यक्ति की विभिन्न प्रवृत्तियाँ उसके व्यक्तित्व-सस्थान में सहभाग लेती हैं। यह अतिव्यक्ति (मानव-व्यक्तित्वों का अतिक्रमण करने वाला व्यक्तित्व) मानो अपने अगम्य व्यक्तियों को, उनके बिना जाने, अपनी अनुसारिता के लिये नियोजित करता है। हम प्रायः ही कहते हैं कि अमुक व्यक्ति इसलिये इस-इस प्रकार का है क्योंकि वह अमुक-अमुक समाज अथवा समुदाय (ग्रुप) का सदस्य है, जिसका अर्थ है कि उस समुदाय या समाज का मानस (अनुभव, प्रवृत्ति, व्यवहार, चेष्टा आदि) उस व्यक्ति के मानस का निर्वाण करता है।

किन्तु सस्कृति को अति-व्यक्तित्व कहने में कुछ अत्यन्त जटिल कठिनाइयाँ हैं। पहले तो 'व्यक्तित्व' शब्द का अर्थ ही बहुत स्पष्ट नहीं है। किन्तु यदि तात्कालिक प्रयोजन के लिये इसे स्पष्ट मान भी लिया जाय तब भी 'जातीय व्यक्तित्व' इस पद-प्रयोग की कठिनाइयाँ बहुत जटिल हैं। 'व्यक्तित्व' शब्द के स्पष्ट अर्थ में यह भी निहित है कि इसका एक निश्चित और निर्धार्य केन्द्र होगा। इन्द्रियगोचर-ओस और स्थायी मानव-शरीर इस प्रकार का एक आदर्श केन्द्र है। 'रमेश का व्यक्तित्व', 'सुरेश का व्यक्तित्व' में सामान्य रूप से

इस शरीर-केन्द्र की ही अभिप्रासा (निहित-अर्थ) रहती है। 'जातीय व्यक्तित्व' में कौनसा केन्द्र अभिप्रेक्षित है ? अथवा कहें, जातीय व्यक्तित्व का अधिष्ठान क्या है ? उदाहरणतः, भारतीय संस्कृति का अधिष्ठान क्या हो सकता है ?

सामान्यतः जब हम 'भारतीय संस्कृति' पद का प्रयोग करते हैं तब केन्द्र अथवा अधिष्ठान के रूप में एक भौगोलिक क्षेत्र की बुद्धि कल्पना हमारे मन में रहती है। वास्तव में इस एकत्व-कल्पना में भौगोलिक क्षेत्र का कितना महत्व है यह 'भारत माता', 'मातृभूमि' जैसे प्रयोगों से, और इन प्रयोगों के साथ जुड़ी भावनाओं से, देखा जा सकता है। इसीलिये बहुत से समाजशास्त्री और नृतत्वशास्त्री संस्कृति का अधिष्ठान भू-भाग को भी मानते हैं। किन्तु इस कल्पना की अत्रुक्तता थोड़ा ध्यान देने से ही देखी जा सकती है। विभाजन से पूर्व भारत का भौगोलिक क्षेत्र पश्चिम में बलोविस्तान तक और पूर्व में ढाका-चितागोण सहित विस्तारित था और 'भारत' कहने से यही कल्पना हमारे मन में आती थी, किन्तु अब इस कल्पना में लाहौर और ढाका का भी समावेश नहीं होता है। इसका उत्तर हो सकता है कि सुरेश की दोनों टांगें कट जाने पर भी वह सुरेश ही रहता है और 'सुरेश का व्यक्तित्व' वाक्य में 'सुरेश' सज्ञा एक शरीर का निर्देश उतने ही अनिश्चित और बुद्धि रूप में करती है जितने में 'भारत' शब्द करता है। इसलिये कुछ क्षेत्रों के अलग हो जाने पर भी संस्कृति का अधिष्ठान प्रदेश को कहने में कोई असंगति नहीं है, जिस प्रकार सुरेश की टांग कट जाने पर भी सुरेश के व्यक्तित्व का अधिष्ठान उसका शरीर कहना अयुक्त नहीं है।

यह तर्क एकदम से सही है, कोई सज्ञा पूर्ण रूप से स्पष्ट और निश्चित निर्देश नहीं करती, अथवा कहे, किसी वस्तु की अवधारणा में आकारादि का पूर्ण निश्चय नहीं रहता, और जितना निश्चय रहता है उसमें भी कितना और क्या उस वस्तु का अनिवार्य भाग होगा और कितना आनुपंगिक यह अनिश्चित रहता है। उदाहरणतः एक टांग, एक हाथ, एक कान और एक आँख से रहित असंख्य घावों वाला शरीर भी "राणा सागा" का उतना ही पूर्ण रूप से अधिष्ठान था जितना इन अंगों के कटने से पूर्व यह शरीर उसका अधिष्ठान था।

किन्तु संस्कृति का अधिष्ठान भौगोलिक क्षेत्र को स्वीकार करने के विरुद्ध कुछ और उदाहरण दिये जा सकते हैं जो किसी व्यक्ति का अधिष्ठान

शरीर को मानने के विरुद्ध नहीं दिये जा सकते । उदाहरणतः 'भारतीय संस्कृति का प्रसार अनेक सुदूर देशों में हुआ', 'किसी समय हिन्दचीन में भी भारतीय संस्कृति ही व्याप्त थी' जैसे प्रयोगों में स्पष्ट है कि संस्कृति और प्रदेश का सम्बन्ध बाहरी और आनुषंगिक ही है, अनिवार्य सम्बन्ध नहीं है । किन्तु यह कहा जा सकता है कि वास्तव में रमेश के व्यक्तित्व का भी सम्बन्ध रमेश के शरीर से आनुषंगिक ही है, किसी के मर जाने पर उसके प्रेत रूप में रहने की, इस प्रेत के दूसरे शरीर में अवतरण की, चर्चा प्रायः ही हम सुनते हैं, जिसका अर्थ है कि व्यक्तित्व-कल्पना शरीर के बिना भी की जाती है, और इस प्रकार रमेश के व्यक्तित्व और शरीर का सम्बन्ध भी आनुषंगिक ही हो जाता है<sup>१</sup> । यह ठीक है, किन्तु तब भी एक गंभीर अन्तर है, वह यह कि रमेश का व्यक्तित्व जबकि किसी भी शरीर में, अथवा अशरीरी रूप में भी, रह सकता है, यह दो शरीरों में नहीं रह सकता, दूसरे शब्दों में, इस में एक प्रकार का दैहिक एकत्व रहना आवश्यक है । यह बात संस्कृति के सम्बन्ध में सही नहीं है भारतीय संस्कृति हिन्दचीन में और भारत में पायी जा सकती है और तब भी बर्मा, मलेशिया आदि अन्तरवर्ती प्रदेशों में यह नहीं भी हो सकती । किन्तु वास्तव में इतना अन्तर भी स्पष्ट नहीं है, यह कहना कठिन है कि हम किसी भी अवस्था में यह स्वीकार करने को तैयार नहीं होंगे कि "ये दो शरीर रमेश के प्रेत (अशरीरी व्यक्तित्व) से अधिष्ठित हैं ।" यदि सोहन और मोहन के शरीर अकस्मात् एक-साथ एक-साथ विचित्र व्यवहार करने लगते हैं और वे एक-साथ, एक ही ध्वनि-स्वर में एक ही बात कहते हैं तब हम इसके अतिरिक्त कुछ नहीं कहेंगे कि रमेश का प्रेत एक-साथ दो शरीरों में है । इसके विपरीत, यदि हम भारत से बाहर किसी विच्छिन्न प्रदेश में भारतीय संस्कृति की अनुरूपता देखते हैं तब यदि हम उसे "भारतीय संस्कृति" की सज्ञा देते हैं तो हम अनिवार्य रूप से यह भी स्वीकार करेंगे कि किसी समय उस प्रदेश में

- 
- १ कुछ भारतीय दर्शनो में सूक्ष्म शरीर की कल्पना भी की गयी है, जो शरीर कि मरणोपरान्त आत्मा का भौतिक अधिष्ठान रहता है । इस कल्पना से स्पष्ट है कि व्यक्तित्व की किसी भौतिक अधिष्ठान के बिना कल्पना कितनी कठिन है । इस प्रश्न पर पी एफ स्ट्रॉसन की पुस्तक "इ डीविडुअल्स" में बहुत विस्तार से विचार किया गया है ।

भारत से कुछ लोग गये होंगे, अथवा उस प्रदेश के कुछ लोग भारत रह कर लौटे होंगे। अर्थात् हम दो पूर्णतः विच्छिन्न प्रदेशों में उस प्रकार से एक संस्कृति का अस्तित्व स्वीकार नहीं कर सकते जिस प्रकार से दो पूर्णतः विच्छिन्न शरीरों में एक व्यक्तित्व का अस्तित्व स्वीकार कर सकते हैं। इस प्रकार, वास्तव में “व्यक्तित्व” की अवधारणा में आदर्श मानव-व्यक्तित्व के भौतिक अधिष्ठान के सम्बन्ध में उतनी भी निश्चितता नहीं है जितनी संस्कृति के भौतिक अधिष्ठान के सम्बन्ध में है। किन्तु उपर्युक्त विमर्श से यह स्पष्ट है कि शरीर और भौगोलिक क्षेत्र को क्रमशः मानव-व्यक्तित्व और संस्कृतिक-व्यक्तित्व के अधिष्ठान कहना उपयुक्त नहीं है।

यह निष्कर्ष अत्यन्त महत्वपूर्ण है, क्योंकि ऐन्द्रिय-प्रत्यक्षवादी तथा ऐकिकवादी-नाममात्रवादी (पॉजिटिविस्ट, सिंगुलरिस्ट नॉमिनलिस्ट) दार्शनिक, मनोवैज्ञानिक तथा समाजशास्त्री “संस्कृति” अथवा “सामाजिक अतिव्यक्तित्व” का कोई अर्थ नहीं देखते, वे संस्कृति को व्यक्तियों के व्यवहार-प्रवृत्तियों आदि के सघातमात्र के रूप में ही देखते हैं। इसका मुख्य कारण यही है कि जबकि वे व्यक्ति के व्यक्तित्व को एक भौतिक शरीर के रूप में देख सकते हैं संस्कृति को इस प्रकार एक भौतिक शरीर के रूप में नहीं देख सकते। ऐसी अवस्था में वे निर्मित वस्तुओं तथा सामाजिक, राजनैतिक, सांस्कृतिक संस्थाओं आदि को ही अधिष्ठान के रूप में कल्पित करते हैं। किन्तु वास्तव में इनको अधिष्ठान मानने की कठिनाईयाँ भी कम नहीं हैं। सबसे बड़ी कठिनाई तो यही है ये सब सूत्रित होने की अपेक्षा रखते हैं, ये तब तक अधिक से अधिक एक सघात-मात्र हैं जबतक कि एक संयोजक तत्व उन्हें नहीं मिलता।

वास्तव में भौगोलिक क्षेत्र के बाद संस्कृति के अधिष्ठान के रूप में कल्पना को जो सब से सहज रूप में उपलब्ध होता है वह है सांस्कृतिक समाज के सदस्य व्यक्तियों के मन। यह स्वाभाविक है, क्योंकि यदि संस्कृति सामाजिक व्यक्तित्व है तो उसका अधिष्ठान मानव-मन के सिवाय (अथवा शरीर के सिवाय, जिसके सम्बन्ध में हम ऊपर विचार कर आए हैं) और क्या हो सकता है? किन्तु इसमें भी कुछ दुर्लभ्य कठिनाईयाँ हैं। सब से बड़ी कठिनाई तो मन को परिभाषित करने की है। यदि व्यक्ति-मन को मानसिक क्रियाओं, अथवा घटनाओं का सघात कहा जाय तो यह कठिनाई होगी कि सभी मानसिक क्रियाएँ संस्कृति का अधिष्ठान नहीं होती, इनमें से कुछ तो

सांस्कृतिक रूप से अप्रासंगिक ही होती है, और कुछ दूसरी संस्कृति-विषय भी होती है। तब किन मनस्क्रियाओं को संस्कृति का अधिष्ठान कहा जाय ? यदि कुछ विशिष्ट मनस्क्रियाओं को, जैसे कलाओं, दर्शन आदि रूप क्रियाओं को, संस्कृति का अधिष्ठान कहा जाय तब यह देखना होगा कि इनमें संस्कृति का अधिष्ठान होने का क्या अर्थ है और किस रूप में ये अधिष्ठान होती है। उदाहरणतः दार्शनिक मनस्क्रियाओं को ले—ये संस्कृति का अधिष्ठान इसी रूप में कही जा सकती है कि ये एक ऐसा संस्थान बनाती हैं जो व्यक्ति-मन रूप संस्थान का अतिक्रमण करता है, अथवा उससे भिन्न है। इस प्रकार कहा जा सकता है कि मनस्क्रियाएँ दो प्रकार के संस्थान बनाती हैं—संस्कृति रूप और व्यक्ति रूप<sup>२</sup>। उदाहरणतः एक विशेष संस्थान-निर्माण के रूप में हम कुछ दार्शनिक मनस्क्रियाओं को “शंकर का दर्शन” कहते हैं और एक दूसरे संस्थान-निर्माण के रूप में हम उन्हीं तथा अन्य मनस्क्रियाओं को “भारतीय दर्शन” कहते हैं। यह और भी स्पष्ट रूप से सामूहिक लोक-नृत्य में अथवा संगीत-शैली में देखा जा सकता है—आप ओकारनाथ के गायन से सहगल का गायन अधिक पसन्द कर सकते हैं और इसी प्रकार पश्चिमी संगीत से भारतीय संगीत को अधिक पसन्द कर सकते हैं। किन्तु तब संस्कृति का अधिष्ठान व्यक्ति-मन नहीं होकर स्वयं संस्कृति-मन हुआ, क्योंकि व्यक्तिमन मनस्क्रिया-संस्थान मात्र है और यह संस्थान उस संस्थान से भिन्न है जो मनस्क्रियाओं का संयोजन संस्कृति के रूप में करता है। किन्तु कठिनाई यह है कि ये संस्थान अधिष्ठान नहीं हो सकते, क्योंकि स्वयं इनको अधिष्ठानों की आवश्यकता है, अधिष्ठान पाकर ही ये व्यक्तित्व का स्तर पा सकते हैं, नहीं तो वे बिखरी हुई वस्तुएँ अथवा घटनाएँ हैं, क्योंकि संस्थान हम अन्यथा स्वतंत्र वस्तुओं अथवा घटनाओं पर, देखने वाले की अपेक्षा से, वैश्विक अथवा कालिक व्यवस्था के

- 
- २ प्रो गोविन्दचन्द्र पांडे संस्कृति को जब बौद्ध पदावली में परिभाषित करते हुए कहते हैं कि “सांस्कृतिक चेतना एक निरात्मक और प्रतीत्यसमुत्पन्न संस्कार प्रवाह है जोकि वैयक्तिक न होकर लोक-साधारण है”, तब उनका कुछ ऐसा ही अभिप्राय है। (प. सुरतिनारायण त्रिपाठी अभिनन्दन ग्रंथ में उनका लेख “संस्कृति और भारतीयता” पृ. २)। (प. सुरतिनारायणमणि त्रिपाठी अभिनन्दन समिति, वाराणसी)

भारत से कुछ लोग गये होंगे, अथवा उस प्रदेश के कुछ लोग भारत रह कर लौटे होंगे। अर्थात् हम दो पूर्णतः विच्छिन्न प्रदेशों में उस प्रकार से एक संस्कृति का अस्तित्व स्वीकार नहीं कर सकते जिस प्रकार से दो पूर्णतः विच्छिन्न शरीरों में एक व्यक्तित्व का अस्तित्व स्वीकार कर सकते हैं। इस प्रकार, वास्तव में “व्यक्तित्व” की अवधारणा में आदर्श मानव-व्यक्तित्व के भौतिक अधिष्ठान के सम्बन्ध में उतनी भी निश्चितता नहीं है जितनी संस्कृति के भौतिक अधिष्ठान के सम्बन्ध में है। किन्तु उपर्युक्त विमर्श से यह स्पष्ट है कि शरीर और भौगोलिक क्षेत्र को क्रमशः मानव-व्यक्तित्व और संस्कृतिक-व्यक्तित्व के अधिष्ठान कहना उपयुक्त नहीं है।

यह निष्कर्ष अत्यन्त महत्वपूर्ण है, क्योंकि ऐन्द्रिय-प्रत्यक्षवादी तथा ऐकिकवादी-नाममात्रवादी (पॉजिटिविस्ट, सिंगुलरिस्ट नॉमिनलिस्ट) दार्शनिक, मनोवैज्ञानिक तथा समाजशास्त्री “संस्कृति” अथवा “सामाजिक अतिव्यक्तित्व” का कोई अर्थ नहीं देखते, वे संस्कृति को व्यक्तियों के व्यवहार-प्रवृत्तियों आदि के सघातमात्र के रूप में ही देखते हैं। इसका मुख्य कारण यही है कि जबकि वे व्यक्ति के व्यक्तित्व को एक भौतिक शरीर के रूप में देख सकते हैं संस्कृति को इस प्रकार एक भौतिक शरीर के रूप में नहीं देख सकते। ऐसी अवस्था में वे निर्मित वस्तुओं तथा सामाजिक, राजनैतिक, सांस्कृतिक संस्थाओं आदि को ही अधिष्ठान के रूप में कल्पित करते हैं। किन्तु वास्तव में इनको अधिष्ठान मानने की कठिनाईयाँ भी कम नहीं हैं। सबसे बड़ी कठिनाई तो यही है ये सब सूत्रित होने की अपेक्षा रखते हैं, ये तब तक अधिक से अधिक एक सघात-मात्र हैं जबतक कि एक संयोजक तत्व उन्हें नहीं मिलता।

वास्तव में भौगोलिक क्षेत्र के बाद संस्कृति के अधिष्ठान के रूप में कल्पना को जो सब से सहज रूप में उपलब्ध होता है वह है सांस्कृतिक समाज के सदस्य व्यक्तियों के मन। यह स्वाभाविक है, क्योंकि यदि संस्कृति सामाजिक व्यक्तित्व है तो उसका अधिष्ठान मानव-मन के सिवाय (अथवा शरीर के सिवाय, जिसके सम्बन्ध में हम ऊपर विचार कर आए हैं) और क्या हो सकता है? किन्तु इसमें भी कुछ दुर्लभ्य कठिनाईयाँ हैं। सब से बड़ी कठिनाई तो मन को परिभाषित करने की है। यदि व्यक्ति-मन को मानसिक क्रियाओं, अथवा घटनाओं का सघात कहा जाय तो यह कठिनाई होगी कि सभी मानसिक क्रियाएँ संस्कृति का अधिष्ठान नहीं होती, इनमें से कुछ तो

सांस्कृतिक रूप से अप्रासंगिक ही होती है, और कुछ दूसरी संस्कृति-विरुद्ध भी होती है। तब किन मनस्क्रियाओं को संस्कृति का अधिष्ठान कहा जाय ? यदि कुछ विविष्ट मनस्क्रियाओं को, जैसे कलाओं, दर्शन आदि रूप क्रियाओं को, संस्कृति का अधिष्ठान कहा जाय तब यह देखना होगा कि इनमें संस्कृति का अधिष्ठान होने का क्या अर्थ है और किम रूप में ये अधिष्ठान होती है। उदाहरणतः दार्शनिक मनस्क्रियाओं को लें—ये संस्कृति का अधिष्ठान इसी रूप में कही जा सकती है कि ये एक ऐसा संस्थान बनाती हैं जो व्यक्ति-मन रूप संस्थान का अतिक्रमण करता है, अथवा उससे भिन्न है। इस प्रकार कहा जा सकता है कि मनस्क्रियाएँ दो प्रकार के संस्थान बनाती हैं—संस्कृति रूप और व्यक्ति रूप<sup>२</sup>। उदाहरणतः एक विशेष संस्थान-निर्माण के रूप में हम कुछ दार्शनिक मनस्क्रियाओं को “शंकर का दर्शन” कहते हैं और एक दूसरे संस्थान-निर्माण के रूप में हम उन्हीं तथा अन्य मनस्क्रियाओं को “भारतीय दर्शन” कहते हैं। यह और भी स्पष्ट रूप से सामूहिक लोक-नृत्य में अथवा संगीत-शैली में देखा जा सकता है—आप ओकारनाथ के गायन से सहगल का गायन अधिक पसन्द कर सकते हैं और इसी प्रकार पश्चिमी संगीत से भारतीय संगीत को अधिक पसन्द कर सकते हैं। किन्तु तब संस्कृति का अधिष्ठान व्यक्ति-मन नहीं होकर स्वयं संस्कृति-मन हुआ, क्योंकि व्यक्तिमन मनस्क्रिया-संस्थान मात्र है और यह संस्थान उस संस्थान से भिन्न है जो मनस्क्रियाओं का संयोजन संस्कृति के रूप में करता है। किन्तु कठिनाई यह है कि ये संस्थान अधिष्ठान नहीं हो सकते, क्योंकि स्वयं इनको अधिष्ठानों की आवश्यकता है, अधिष्ठान पाकर ही ये व्यक्तित्व का स्तर पा सकते हैं, नहीं तो वे बिखरी हुई वस्तुएँ अथवा घटनाएँ हैं, क्योंकि संस्थान हम अन्यथा स्वतंत्र वस्तुओं अथवा घटनाओं पर, देखने वाले की अपेक्षा से, वैश्विक अथवा कालिक व्यवस्था के

---

२ प्रो गोविन्दचन्द्र पांडे संस्कृति को जब बौद्ध पदावली में परिभाषित करते हुए कहते हैं कि “सांस्कृतिक चेतना एक निरात्मक और प्रतीत्यसमुत्पन्न संस्कार प्रवाह है जोकि वैयक्तिक न होकर लोक-साधारण है”, तब उनका कुछ ऐसा ही अभिप्राय है। (प. सुरतिनारायण त्रिपाठी अभिनन्दन ग्रंथ में उनका लेख “संस्कृति और भारतीयता” पृ. २)। (प. सुरतिनारायणमणि त्रिपाठी अभिनन्दन समिति, वाराणसी)



आरोपण को कहते हैं . सप्तर्षि और आकाश-गंगा ऐसे ही सस्थान हैं ।

ऊपर हमने देखा कि जितनी और जो कठिनाइयाँ संस्कृति का अविष्टान प्राप्त करने में हैं उतनी ही और वे ही कठिनाइयाँ मानव-व्यक्तित्व का अधिष्ठान प्राप्त करने में भी हैं । किन्तु यह द्रष्टव्य है कि अधिष्ठान के इस प्रश्न पर हमने बाहरी द्रष्टा की ओर में ही विचार किया है, स्वयं अधिष्ठाता की ओर से विचार नहीं किया है । वास्तव में अधिष्ठाता की अपनी ओर से इस प्रश्न पर विचार अत्यन्त महत्वपूर्ण है । अधिष्ठाता स्वयं भी अपने को अधिकागत शरीराधिष्ठित (अथवा प्रेतावस्था में आकाशाधिष्ठित) ही पाता है । बाह्य विषयो (भौतिक वस्तुओं और व्यक्तियों) के साथ विनियोग के प्रसंग में वह अधिकाशन अपना ग्रहण शरीराधिष्ठित रूप में ही करता है, क्योंकि ये विषय दैशिक गुण-युक्त होते हैं और अधिष्ठाता के शरीर की सापेक्षता में स्थित होने हैं । उदाहरणतः पुस्तक उठाते हुए, लिखते हुए, किसी के घर जाने का विचार करते हुए अथवा जाते हुए, किसी से बात करते हुए आदि अवस्थाओं में वह अधिकागत शरीराधिष्ठित ही होता है । किन्तु किसी वैचारिक समस्या में उलझे होने पर, साहित्य या संगीत का रसास्वाद करने हुए, अपमान से अवसन्न अथवा सम्मान से आह्लादित अवस्था में वह शरीराधिष्ठित नहीं होता, उन अवस्थाओं में वह उन-उन वृत्तियों में अधिष्ठित होता है ।

किन्तु क्या शरीर अथवा अन्य वृत्तियों में इस अधिष्ठान को व्यक्तित्व की अधिस्थिति कहा जा सकता है ? यदि वृत्ति-अधिष्ठान का यह अर्थ लिया जाय कि अधिष्ठाता तत्तद्-वृत्तिमय ही हो जाता है, तब अधिष्ठाता की अपनी ओर से व्यक्तित्व का कोई अर्थ ही नहीं रहेगा, 'अधिष्ठाता' शब्द का भी कोई अर्थ नहीं होगा, जैसे 'आकाश-गंगा' का उसकी अपनी ओर से कोई अस्तित्व नहीं है, केवल बाह्य द्रष्टा की सापेक्षता में ही उसका अस्तित्व है । पश्चिम के अनुभववादी-प्रत्यक्षवादी दार्शनिकों का विचार ऐसा ही है—कि 'व्यक्तित्व' आदि शब्द ऋक्त शब्द हैं, उनका निर्देश्य कुछ नहीं है । किन्तु यदि वृत्ति-अधिष्ठान का यह अर्थ लिया जाय कि अधिष्ठाता अपने सारूप्य (आइडेंटिटी) के साथ वृत्तियों में स्थित होता है तब वृत्ति में स्थिति का कुछ अर्थ नहीं रह जाता, क्योंकि वृत्ति में स्थिति में पर पुस्तक की स्थिति के अनुरूप अवधारणा नहीं है । वृत्ति में (शरीर-वृत्ति में अथवा अन्य वृत्तियों में)

स्थिति का अर्थ केवल एक ही है—तद्रूपता, अथवा अधिक ठीक शब्दों में, तद्वृत्तिकता । इस प्रकार, यदि अधिष्ठाता के उसकी अपनी ओर में व्यक्तित्व का कोई अर्थ है तो उसका अधिष्ठान किसी वृत्ति अथवा वृत्तियों में नहीं हो सकता । वास्तव में, इसके विपरीत, उस अवस्था में अधिष्ठाता विभिन्न वृत्तियों को अपने में स्थित देखेगा । जो दार्शनिक अधिष्ठाता को केवल वृत्ति-संस्थान मानते हैं उनका यही अभिप्राय होता है कि 'अधिष्ठाना' शब्द एक ऋक्त-निर्देशात्मक शब्द है, इनका कोई वाच्य नहीं है । उनके अनुसार विभिन्न वृत्तियों में एक-शृङ्खलता अवश्य है, किन्तु वह वास्तव नहीं है, केवल प्रतीयमान है । किन्तु इस प्रतिपादन में एक स्पष्ट दोष है, वह यह कि यह कैसे निर्याय किया जाय कि जो प्रतीयमान है वह वास्तव नहीं है ? व्यक्ति में एक स्वगत एकत्व का अनुभव तो रहता ही है, यही स्मृति, प्रत्यक्ष, प्रमाण आदि का आधार है, इसके बिना कोई वृत्ति स्मृतिरूप नहीं हो सकती और न ही प्रमाण, प्रमेय आदि अवस्थाएँ हो सकती हैं । कि यह शृङ्खलता अवास्तविक है, यह कैसे सिद्ध होगा ?

किन्तु यदि अधिष्ठानातृत्वानुभव को वास्तव माना जाय तब कठिनाई यह है कि वृत्तियों के ऊपर अधिष्ठाता व्यक्ति का क्या स्वरूप है ? यह प्रश्न निर्वृत्ति-चैतन्य की कल्पना को जन्म देता है । किन्तु निर्वृत्ति-चैतन्य न केवल एकत्व-विधान करने में ही असमर्थ है बल्कि स्वयं उसका अस्तित्व भी केवल तार्किक कोटि का ही रह जाता है<sup>३</sup> । क्योंकि न तो वृत्तियाँ निर्वृत्तिक में स्थित हो सकती हैं और न एकत्व-विधान ही निर्वृत्तिकता है । उदाहरणतः एक स्मृत घटना को ले, कि यह क की स्मृति है, इसका अर्थ है कि एक विशिष्ट विषय इस महगामी अनुभव के साथ प्रस्तुत है कि "यह घटना मेरे साथ इस सन्दर्भ में घटित हुई थी," अर्थात्, मैं घटना और काल तथा देश को अपनी वृत्तियों की अन्तर्वस्तुओं (काटेन्स) के रूप में देखता हूँ । इस वृत्ति को हम अनुभूत एकत्वरूप वृत्ति कह सकते हैं जो अन्य सब वृत्तियों का अपने में समावेश करती है । स्वयं व्यक्ति के लिए अपने व्यक्तित्व का अधिष्ठान इस अनुभूत एकत्व में ही है जिसे हम ज्ञातृत्वभिमान (मैं ज्ञाता हूँ, यह बोध) कह सकते हैं । इसका केन्द्र देश में नहीं है, काल में भी नहीं है, यह देश-कालातीत

है, क्योंकि देश और काल स्वयं इसकी वृत्तियाँ होकर ही उपलब्ध हो सकते हैं । ये इसकी सधारक वृत्ति नहीं हो सकते । तब क्या सांस्कृतिक व्यक्तित्व (अथवा कहे, अतिव्यक्तित्व) के अधिष्ठान के सम्बन्ध में भी यह कहा जा सकता है कि देश-काल में इसके अधिष्ठान की समस्या केवल बाहरी द्रष्टा के लिये है, स्वयं सांस्कृतिक अतिव्यक्ति के लिये इसका अधिष्ठान देश-कालातीत अनुभव में है ?

किन्तु इस पर प्रत्यक्षवादी-वैज्ञानिकतावादी (पॉजिटिविस्ट) आपत्ति करेगा कि हमने सामाजिक व्यक्तित्व का अस्तित्व तो पहले स्वीकार कर लिया और तब उसके अधिष्ठान की बात सिद्ध करने चले । उसकी दृष्टि से हमारी स्थिति में दूसरी गलती व्यक्तित्व को भौतिक अधिष्ठान से स्वतंत्र मानकर चलने में है । प्रत्यक्षवादी के अनुसार, व्यक्तित्व का एकत्व केवल भौतिक अधिष्ठान का एकत्व ही है तथा किसी पृथक् व्यक्तित्व की एकता का कुछ अर्थ ही नहीं है । उसके अनुसार, किमी शरीर से सम्बद्ध व्यवहारों और व्यवहार-समावनाओं (टेंडेंसीज, डिस्पोजीशंस) को, उनका शरीराधिष्ठान एक होने के कारण, हम किसी एक स्रोत से आने वाली समझ लेते हैं और उनसे ऊपर एक अस्तित्व की कल्पना कर लेते हैं । किन्तु यह केवल 'मशीन में भूत' की जैसी कल्पना है<sup>४</sup> । 'व्यक्तित्व' शब्द किसी वास्तव अस्तित्व का वाचक नहीं है । 'समाज' शब्द पर यह बात और भी अधिक लागू होती है : विभिन्न शरीरों में न्यून विभिन्न व्यवहारों और व्यवहार-समावनाओं (डिस्पोजीशंस) की प्रादेशिक एकत्व के आवार पर निर्मित समष्टि को हम समाज कह देते हैं । ये प्रत्यक्षवादी समाजवैज्ञानिक संस्कृति जैसी किसी चीज को स्वीकार नहीं करेंगे । पिछले अध्याय में हमने रंडविल्फ ब्राऊन से उद्धरण दिया था, जो संस्कृति को अमूर्त कल्पना (एब्स्ट्रैक्शन) कहता है, इसे कुछ लोग उपयोगी कल्पना (फिक्शन) भी कहते हैं । वास्तव में इनके वरिष्ठ दार्शनिक तो एक-प्रत्यक्ष की वस्तु से अधिक सब कुछ को कल्पना कहते हैं, और इस प्रकार,

४ द्रष्टव्य गिल्बर्ट राईल, दि कासेप्ट आफ माईंड । वास्तव में, अमरीका, इंग्लैंड और भारत में लगभग सभी मनोवैज्ञानिक इस धारणा को पूर्वमान्य करके चलते हैं ।

उनके अनुसार, शरीर उतना ही कल्पना है जितना समाज<sup>५</sup>, अन्तर केवल इतना ही है कि शरीर को एकता अधिक वास्तविक प्रतीत होती है जबकि समाज की एकता प्रतीतिगत भी नहीं है, क्योंकि उसमें देश-कालगत निरन्तरता भी नहीं है।

किन्तु इस मत के अनुयायी समाजशास्त्री इतनी दूर तक नहीं जाते, वे अपने अध्ययन के लिये “समष्टि-व्यवहार” को मूल तथ्य मान कर चलते हैं, अर्थात् उनके अनुसार कुछ प्रकार के मानव-व्यवहार को सामाजिक व्यवहार कहना उपयुक्त है। यद्यपि इनके अनुसार मूल इकाई तो व्यक्ति-व्यवहार ही है किन्तु इस व्यवहार को ठीक तरह से समझने के लिए व्यक्ति को समुदाय या समाज के सदस्य के रूप में देखना आवश्यक है। ये अपने अध्ययन की इकाई ऐसे छोटे समुदायों (ग्रुप्स) को बनाते हैं जो वैज्ञानिक प्रयोग-परीक्षा के लिए सहज उपलब्ध हो सकते हैं। इस प्रकार का समुदाय सत्तात्मक इकाई नहीं है, किन्तु तब भी यह ऐसा व्यवहार प्रदर्शित करता है जो इसके सदस्यों के व्यक्तिगत व्यवहार से भिन्न है, और इसका इसी रूप में अध्ययन सुविधाजनक है। इस प्रकार से यहाँ विशिष्टतावादी और नाममात्रवादों (सिंगुलरिस्टिक-नॉमिनलिस्टिक) आग्रह दार्शनिक अर्थ में छोड़ दिया गया और वैज्ञानिक परीक्षा का आग्रह प्रमुख हो गया। वैज्ञानिक परीक्षा के लिए दो बातें आवश्यक हैं, पहली, वस्तु-स्थिति (फिनोमिना) का निर्धारण, और दूसरी, परीक्षा की सुविधा के अनुसार मूल ऐकिकों का निर्धारण जिनमें उस वस्तुस्थिति को विश्लिष्ट किया जा सके और फिर ऐकिकों को प्रेक्षण-परीक्षा विधि से समझ कर इनके व्यवहार के सम्बन्ध में और सम्पूर्ण के व्यवहार के सम्बन्ध में भविष्यवाणी की जा सके। अब भूतविज्ञान में, जो कि वैज्ञानिक विधि का आदर्श है, एक ओर परमाणु विज्ञान है और दूसरी ओर बृहत्पिण्ड विज्ञान। वस्तुस्थितियों के निर्धारण का यह द्वैत प्रयोगात्मक सुविधा के आधार पर स्वीकार किया गया है। इसी प्रकार से मानवीय वस्तुस्थिति को भी समझा जा सकता है इसमें एक ओर वैयक्तिक वस्तुस्थिति है और दूसरी ओर सामाजिक वस्तुस्थिति। ये दो वस्तुस्थितियाँ वास्तव में पृथक् नहीं हैं, ये केवल

५ द्रष्टव्य यशदेव शल्य—दार्शनिक विश्लेषण, अ २ और ३, अखिल भारतीय दर्शन परिषद्।

परीक्षण की सुविधा के लिए पृथक् है। आईस्टाईन ने भूतविज्ञान में दोनों वस्तुस्थितियों का एक समग्र सिद्धान्त स्थापित करने का प्रयत्न किया था, इसी प्रकार से मानवीय वस्तु-स्थिति में भी हो सकता है। वास्तव में यहाँ यह उससे कहीं अधिक सरल है। किन्तु इससे भी मुख्य बात तो यह है कि अन्ततः सब विज्ञान एक समग्र विज्ञान में अन्तर्भाव्य (रिड्यूसीबल) है जिनका मूल भूतविज्ञान है। ओट्टो न्यूराथ के अनुसार, “जिस प्रकार जीवों के व्यवहार का अध्ययन उतना ही सम्यक् रूप में किया जा सकता है जितना यन्त्रों, तारों और पत्थरों का, उसी प्रकार प्राणी-समुदायों का अध्ययन भी सम्भव है। व्यक्तियों में बाह्य उद्दीपनों से उत्पादित परिवर्तनों और उसके भीतर ‘स्वतंत्र’ परिवर्तनों दोनों को परीक्षान्तर्गत लिया जा सकता है, जिस प्रकार से कि कोई रेडियम के विघटन का, जिसका कोई बाह्य कारण नहीं होता, अध्ययन कर सकता है, तथा ऑक्सीजन मिलाकर एक रासायनिक द्रव्य से उत्पादित विघटन का अध्ययन भी कर सकता है। समाज-विज्ञान एक प्राणी में, अथवा मानव-समुदायों में भी, विशुद्ध रूप से सांख्यिकीय परिवर्तनों (स्टैटिस्टिकल बेरियेशंस) का ही अध्ययन नहीं करता है, यह विशिष्ट व्यक्तियों के बीच घटित होने वाले उद्दीपनों के सम्बन्धों का भी अध्ययन करता है। परमाणविक संरचनाओं (स्ट्रक्चर्स) को देखे बिना भी व्यापक सामाजिकीय सिद्धान्तों तथा लघु सामाजिकीय क्षेत्रों सम्बन्धी सिद्धान्तों को खोज सकना पूर्णतः संभव है, और इस प्रकार इन सामाजिकीय सिद्धान्तों को भौतिक वैज्ञानिक सिद्धान्तों पर स्थापित किया जा सकता है।”<sup>६</sup>

इस उद्धरण में यद्यपि “व्यापक सामाजिकीय सिद्धान्तों” की संभावना स्वीकार की गयी है किन्तु यह स्पष्ट नहीं है कि ये सिद्धान्त पूरे समाज को अपना विषय बनाएंगे याकि “लघु सामाजिकीय क्षेत्रों” को। बीयेना सम्प्रदाय की सम्पूर्ण विचार-विधि को और इसके पीछे हुए विकास को देखते हुए यही कहा जा सकता है कि इनके अध्ययन के मूल विषय परीक्षोपयोगी लघु सामाजिकीय क्षेत्र ही हो सकते हैं। यह “लघु सामाजिकीय क्षेत्र” क्या है ? इस क्षेत्र को ये लोग, भौतिक विज्ञान की भावना के अनुरूप, “सामाजिक परमाणु”

६ ओट्टो न्यूराथ सोइयोलोजी एण्ड फिजिकल्लिज्म, १९३१, ए जे एयर द्वारा सम्पादित लोजीकल पोजिटिविज्म में संकलित ।

कहते हैं। जे एल मोरेनो सामाजिक परमाणु को परिभाषा इस प्रकार देते हैं

“सामाजिकीय परमाणु (सोसीटल एटम) उन सब व्यक्तियों का एक केन्द्रक है जिनसे कि एक व्यक्ति आवेगात्मक रूप में सम्बद्ध है, अथवा जो उस व्यक्ति से एकसाथ आवेगात्मक रूप में सम्बद्ध है, (आवेगात्मक सम्बद्धता का अर्थ है आकर्षण अथवा विकर्षण)। यह सामाजिक विश्व में आवेगात्मक आधार पर निर्मित अन्तर्व्यक्तिक संस्थान का छोटे से छोटा केन्द्रक होता है। ये सामाजिकीय परमाणु आकर्षण अथवा विकर्षण के केन्द्र होते हैं। ‘छोटे से छोटा सामाजिक ऐकिक यह सामाजिक परमाणु ही होता है, व्यक्ति नहीं।’”<sup>७</sup>

जैसाकि सहज में ही देखा जा सकता है, सामाजिकीय परमाणु की यह परिभाषा अनेक प्रकार से दोषपूर्ण है। इसका पहला दोष तो सामाजिकीय वर्ग और भूतविज्ञान के परमाणु में उस मौलिक साम्य का अभाव होने में है जोकि उपमा का आधार हो सकता है। समाज केवल आवेगात्मक पर्यावरण अथवा समष्टि नहीं है, वैज्ञानिक, दार्शनिक, धार्मिक, उपयोगात्मक आदि आदि अनेक प्रकार के अर्थ-व्यवहार-वस्तुएं इसके पर्यावरण को फलित करती हैं। इसलिए सब प्रकार के परमाणु होने आवश्यक है। किन्तु इनके आधार पर बने परमाणु उतने ही, अथवा उससे भी अधिक, जटिल और बृहत्तर हो सकते हैं जितना कि स्वयं समाज है। दूसरा दोष यह है कि स्वयं आवेगात्मक सम्बन्ध के आधार पर बने परमाणु भी एक पूरे समाज से भी बड़े हो सकते हैं। उदाहरणतः हिटलर से आकर्षण-विकर्षणात्मक आवेगों से सम्बद्ध वर्ग न केवल जर्मन समाज से हो बृहत्तर था बल्कि यूरोपीय समाज से भी बृहत्तर था, यह वर्ग वास्तव में सम्पूर्ण विश्व के असंख्य मानव-व्यक्तियों से निर्मित था।

इस प्रकार मोरेनो की परिभाषा का दोष स्पष्ट है। किन्तु वास्तव में उसका दोष इससे गम्भीरतर है, यह दोष मानव-मन को उद्दीपन-प्रतिक्रियाओं के सघात के रूप में देखने में निहित है। यदि मानव-मन उद्दीपन-प्रतिक्रिया-सघात और मस्तिष्क के परमाणुओं का क्रिया-प्रतिक्रिया संस्थान मात्र है तब ‘संस्कृति’ शब्द का कोई अर्थ नहीं है और समाज केवल एक कल्पना ही हो सकता है, तब सामाजिकीय वर्ग केवल उन व्यक्तियों का सघात ही हो सकता है जो भौतिक रूप से उद्दीपक-उद्दीप्त सम्बन्ध से सम्बद्ध हैं, जयपुर के एक व्यक्ति का

पुस्तको, समाचार-पत्रा आदि द्वारा जो विश्व-मानव से सम्बन्ध है वह सम्बन्ध वास्तव में कागज पर छपी विशेष प्रकार की काली आकृतियों का और उनसे उद्दीप्त मस्तिष्क नामक परमाणु-सघात का भौतिक सम्बन्ध मात्र है। इस मनो-सामाजिक वस्तुस्थिति को सिबर्नेटिक्स के निदर्श पर समझा जाता है। (सिबर्नेटिक्स का अर्थ है “प्राणी तथा मशीन में नियन्त्रण तथा संचार-यन्त्र”<sup>१</sup>) इस सिद्धान्त के पीछे डेकार्ट से आरम्भ होकर लॉक-ह्यूम-हॉव्स के क्रम से आती हुई दीर्घ परम्परा है जो आधुनिक आग्ल-अमरीकी, विशेषतः अमरीकी, प्रयोगात्मक यन्त्र-मानवीय मनोविज्ञान (रोबोट माईक्रोलोजी) में प्रतिफलित हुई है।

वास्तव में पशु भी कहा तक मात्र एक मशीन है, यह विवाद का विषय है। इस सम्बन्ध में प्राणी-मनोवैज्ञानिकों में पर्याप्त मत-भेद हैं। कोह्लर ने बन्दरो के अध्ययन में बन्दरो में सृजनात्मक मानसिकता के लक्षण होने के अनेक प्रमाण पाये हैं।<sup>२</sup> किन्तु बन्दरो से निम्नतर श्रेणी के प्राणियों में भी प्रवृत्ति, उदासीनता, ऊब आदि के अभौतिकीय (भूतविज्ञान की सीमा में नहीं आने वाले) लक्षण देखे जाते हैं। इन लक्षणों का भौतिकीय लक्षणों में अन्तर्भाव (रिडक्शन) करने के भरमक प्रयत्न किए जा रहे हैं। इसका सबसे सरल रास्ता है मस्तिष्क की परमाणु-क्रिया में सब प्रकार की मनोव्यवस्था का अन्तर्भाव करना। किन्तु मनुष्य में हम अर्थ, मूल्य, कल्पना, अभूतकीकरण, साधारणीकरण आदि के जो अनेकानेक लक्षण पाते हैं उनका अन्तर्भाव भौतिकीयता (भूतवैज्ञानिक वस्तुस्थितियों) में नहीं किया जा सकता। वास्तव में स्वयं भौतिक विज्ञान में भी अनेक वस्तुस्थितियों का अन्तर्भाव सम्यक्-रूप से भौतिकीय व्यवस्था (फिजिकलिस्टिक वीयर) में नहीं हो सकता है<sup>३</sup>, तब अर्थ, मूल्य आदि पूर्णतः भिन्न कोटि की वस्तुस्थितियों का अन्तर्भाव कर सकने का

८ कोह्लर-दि मेंटलिटी आफ एप्स, पेलिकन बुक्स, तथा ई एस रसल, दि बिहेवियर आफ एनीमल्स, एडवर्ड आर्नल्ड एण्ड कम्पनी, लण्डन, १९३४

९ इसके लिए द्रष्टव्य रुडोल्फ कार्नप-टेस्टेबिलिटी एण्ड मीनिंग, फिलोसोफी आफ साईन्स, जिल्द ३, १९३६ तथा जिल्द ४, १९३७, तथा उसी का एक और लेख “मैथेडोलोजीकल कंरेक्टर आफ एप्योटीकल कासेप्ट्स”, मिन्नेसोटा स्टडीज इन फिलोसोफी आफ साईन्स, जिल्द १, स फार्गल तथा स्क्रीवान।

तो प्रश्न ही नहीं उठता । इसका एक मात्र उपाय है इस कोटि के होने का ही अस्वीकार करना, और यही ये लोग करते हैं<sup>१०</sup> ।

×

×

×

हमने ऊपर संक्षेप में संस्कृति को ऐकिकवादी-विशिष्टतावादी तत्वों में अन्तर्भूत करने के प्रयत्नों का दोष-निरूपण किया । इस आलोचना में निहित रूप से यह धारणा रही कि समाज केवल यन्त्र-मानवों (रोबोट मैन) का सघात नहीं है और न संस्कृति उद्दीपनों का एक समवाय-सम्बन्ध ही है । इस अध्याय के आरम्भ में हमने मानव-व्यक्तित्व और सामाजिक व्यक्तित्व की तुलना की और देखा कि इनके अधिष्ठान क्रमशः मानव-शरीर और भौगोलिक क्षेत्र (प्रथवा वस्तुएं, अथवा मानव-शरीर या मानव-मन भी) मानने में क्या कठिनाइयाँ हैं, और अन्त में हमने इस तथ्य की ओर संकेत किया कि अधिष्ठान की समस्या केवल बाहरी द्रष्टा के लिए है, स्वयं अधिष्ठाता के लिए इसकी समस्या नहीं है । इस पर शायद आपत्ति की जाय कि हम दिना वात के तत्वमीमासा की दलदल में फँस रहे हैं । किन्तु जैसाकि हम देख चुके हैं, प्रत्यक्षवाद वास्तव में वैज्ञानिक मतान्धता से अस्त है, यह अनुभव को ऐन्द्रिय प्रत्यक्ष तक सीमित रखता है और उसके लिए कला, धर्म और मूल्यों का सर्जक और उपभोक्ता मानव केवल उद्दीपनो-प्रतिक्रियाओं का असबद्ध पुंजमात्र है । यदि हम इन अनुभवों के अर्थ को एक ओर, और समग्र सांस्कृतिक वस्तुस्थिति को दूसरी ओर, इनके अविकल रूप में समझना चाहते हैं तब हमें ऐसी तत्वमीमासा में प्रवेश करना ही होगा । सम्भवतः मानव-व्यक्ति के व्यक्तित्व के सम्बन्ध में हमारी बात उतनी विचित्र नहीं लगेगी किन्तु सांस्कृतिक व्यक्तित्व के सम्बन्ध में यह बहुत विचित्र प्रतीत होगी । किन्तु

---

१० विशेषतः द्रष्टव्य राईल-दि कासेट ऑफ माइण्ड, बर्ट्रैंड रसल-दि एनेलेसिस ऑफ माइण्ड फाईग्ल-दि मेटल एंड दि फिजीकल (मिर्बेसोटा स्टडीज इन फिलासफी ऑफ साईंस की जिल्द २ में) तथा आर एफ बील्स-ए सेट ऑफ कटेगरीज फार दि एनेलेसिस ऑफ स्माल ग्रुप इंटरेक्शन, अमरोकन सोसियोलोजिकल रिव्यू, १९५० । कार्नेप आदि फिजीकलिस्टों और स्टीवेन्सन आदि अन्य<sup>११</sup> दार्शनिकों की कृतियाँ भी द्रष्टव्य ।



आगे हम स्पेंग्लर-टॉयन्बी आदि के विचारों के विश्लेषण के प्रसंग में देखेंगे कि हमारी यह कल्पना ही वास्तव में उनकी विचार-व्यवस्था को अर्थ दे सकती है।

यहां हम अभी बाह्य द्रष्टा की ओर से ही संस्कृति पर विचार करेंगे हम विभिन्न मनुष्यों को देखते हैं, उनके आचार-व्यवहार, भाषा, धर्म, कला, हाट-मकान, सड़क-बाजार आदि को देखते हैं, ये सब अपनेआप में पृथक् सत्ताएँ हैं। केवल दृश्य रूप में ये विखरी हुई और स्थिर आकृतियाँ हैं। “विखरी हुई” इसलिए क्योंकि एक हाट का दूसरी से कोई सम्बन्ध नहीं है, सिवाय देशगत समीपता के, इसी प्रकार सड़क और हाट का परस्पर कोई सम्बन्ध नहीं है। “स्थिर” इसलिए क्योंकि गति और घटनाएँ भी अपनेआप में पृथक्-पृथक् हैं, सिनेमा की रील में जुड़ी हुई फिल्मों के समान उनकी व्यवस्था है। द्रष्टा के मन को उसकी इन्द्रियों के पीछे से और हटा दिया जाय तो हाट एक खोलखली आकृति मात्र है जिसमें इधर-उधर विभिन्न रंगों और आकृतियों वाली वस्तुएँ पड़ी हैं, सड़क एक विशेष रंग की एक दीर्घ आकृति है, मनुष्यों का आचार-व्यवहार अग-संचालन मात्र है। वास्तव में काल का भ्रंश निकाल दिया जाय तो, जैसा कि विज्ञान में किया जाता है, अग-संचालन का भी कोई अर्थ नहीं है, यह अगों का स्थान-परिवर्तन मात्र है। अब इन्द्रियों के पीछे मन आने दीजिये, अर्थात् द्रष्टा को इन्द्रिय-मन संयुक्त कर दीजिये, तो स्थिति में एक गम्भीर परिवर्तन हो जायगा अग-संचालन में गतितत्व का प्रवेश हो जायगा, दुकानों और सड़कों में अर्थ का प्रवेश हो जायगा, अर्थात् ये आकृतियाँ मात्र नहीं रह कर अर्थ-युक्त वस्तुएँ हो जायगी, इनमें एक व्यवस्था आ जायगी और परस्पर सम्बन्ध जुड़ जायगा। किन्तु कितना अर्थ और कितना सम्बन्ध इनमें जुड़ेगा? कुछ आकृतियाँ खाने की वस्तुएँ हो जायगी, कुछ आकृतियाँ पहनने की वस्तुएँ हो जायगी, कुछ आकृतियाँ पका कर खाने की वस्तुएँ हो जायगी, कुछ आकृतियाँ चलने की साधनभूत हो जायगी और कुछ आकृतियाँ उपयोगी वस्तुओं की व्यवस्था से सज्जित हो जायगी। किन्तु ‘सड़क’, ‘दुकान’, ‘बाजार’, ‘वस्त्र’ आदि में इससे बहुत अधिक गहरे अर्थ का प्रवेश है, यह अर्थ केवल देखने वाले के मन की ओर से आरोपित अर्थ नहीं है, यह स्वयं इन वस्तुओं-व्यवहारों के स्वरूप में प्रविष्ट अर्थ है—ये स्वयं मानस-वस्तुएँ हैं, ये देखने वाले से स्वतन्त्र रूप से अर्थ-युक्त हैं। पत्थर मकान बनाने की वस्तु, उठाकर मारने की वस्तु आदि द्रष्टा के

प्रयोजन की सापेक्षता में है, किन्तु मेज केवल देखने वाले के प्रयोजन की सापेक्षता में "मेज" नहीं है, इसकी आकृति में "मेजपन" का, फल ही मेज-तत्त्व का, जो कि विगुह्य अर्थ है, प्रवेश है। इस अन्तर की ओर प्रायः ध्यान नहीं दिया गया है, किन्तु यह एक अत्यन्त महत्वपूर्ण अन्तर है। इस अन्तर की स्वीकृति वैज्ञानिकतावाद-प्रत्यक्षवाद को जड़ से काट देती है। मेज एक सृष्ट वस्तु है, अनगढ़ लकड़ी में मन ने उसी प्रकार प्रवेश कर उसे रूपान्तरित कर दिया है जिस प्रकार लोमक मिट्टी में प्रवेश कर उसे रूपान्तरित कर देने है। मर्जन (वनाने) और दर्जन (देखने) में एक मौलिक अन्तर है, सर्जन मन की पदार्थ पर क्रिया है, जबकि दर्जन पदार्थ द्वारा मन का उद्दीपन है।<sup>११</sup> 'सर्जन' शब्द का प्रयोग यहाँ व्यापक अर्थ में किया जा रहा है लकड़ी से मेज बनाना सर्जन है, उतना ही पत्थर पर मूल चढ़ा कर उसका शिव के प्रतीक रूप में ग्रहण सर्जन है। अब यहाँ कहा जा सकता है कि, केवल वे ही वस्तुएँ सांस्कृतिक उपकरण हैं जो अर्थ-सृष्ट (अर्थ से निर्मित) हैं। सड़क पर पड़ा पत्थर सांस्कृतिक उपकरण नहीं है, पुष्पो से मण्डित पत्थर सांस्कृतिक उपकरण है, स्वयं में व्यक्ति सांस्कृतिक उपकरण नहीं है किन्तु भाई, पिता, पुत्र, राजा, भृत्य रूप व्यक्ति सांस्कृतिक उपकरण है।

यहाँ हम अर्थ-सृष्ट वस्तु से सांस्कृतिक उपकरण पर कुछ सहसा रूप से पहुँच गये हैं। सांस्कृतिक उपकरण अर्थ-सृष्ट वस्तु से कुछ अधिक है, यद्यपि केवल अर्थ-सृष्ट वस्तु ही सांस्कृतिक उपकरण हो सकती है। यह "कुछ अधिक" क्या है जो अर्थ-सृष्ट वस्तु के सांस्कृतिक उपकरण होने के लिए आवश्यक है? रेडक्लिफ ब्राऊन इस सांस्कृतिक उपकरण को इस प्रकार परिभाषित करते हैं—“एक विशेष सामाजिक प्रथा का प्रकाय (फलान) वह है जो यह (प्रथा) समग्र सामाजिक व्यवस्था के प्रकाय-संस्थान में योगदान करती है। इस प्रकार के दृष्टिकोण से यह लागू होता है कि एक सामाजिक व्यवस्था में एक विशेष प्रकार का एकत्व होता है, जिसे हम प्रकाय-त्मक एकत्व कह सकते हैं। हम इसे एक ऐसी अवस्था कह सकते हैं जिसमें एक सामाजिक व्यवस्था के सभी अंग पर्याप्त सामाजिक तथा आन्तरिक मगति के

११ इस कथन को तात्त्विक अर्थ में नहीं समझना चाहिए, केवल मेज आदि में भेद के प्रसंग में ही देखना चाहिए।

साथ कार्य करते हैं।<sup>१२</sup> यहाँ प्रकायवाद को छोड़ते हुए, जिसकी आलोचना हम आगे करेंगे, हम कहना चाहेंगे कि समाज-मानस द्वारा अर्थ-सृष्टि वस्तुएँ सांस्कृतिक उपकरण हैं। उदाहरणतः मकान को ले, यह व्यक्ति द्वारा अर्थ-सृष्टि है, किन्तु इसमें एक विशेष शैली, एक विशेष प्रभाव, विशेष रूढ़ानुभूति है जो अनेकानेक अन्य व्यक्तियों द्वारा उसी युग में और पूर्व के युगों में बनाए मकानों में भी झलकता है, यह शैली, प्रभाव और रूढ़ानुभूति के मानस का अतिक्रमण करता है, यही इसे सांस्कृतिक उपकरण बनाता है। यह एकत्व प्रकाय-आत्मिक नहीं है, अनेक वस्तुएँ सांस्कृतिक उपकरण होती हैं किन्तु ये प्रकाय-आत्मिक रूप से निबद्ध नहीं होती। उदाहरणतः भारत की शिल्पकला-शैली को समकालीन भारतीय राजनैतिक व्यवस्था से प्रकाय-आत्मिक रूप से निबद्ध नहीं दिखाया जा सकता। प्रकाय-आत्मिक एकत्व की अनुपयुक्तता सबसे अधिक हम अपने व्यक्तित्व के एकत्व में देख सकते हैं जिसमें भिन्नताएँ एक समग्र में प्रकाय-आत्मिक रूप से संयुक्त नहीं होती बल्कि समग्र में ही ये उत्पन्न होती हैं, ये समग्र में ही सहभागी होती हैं, ये समग्र की होती हैं। संगीत की तान, नृत्य आदि भी इसके उत्कृष्ट उदाहरण हैं। आर्कैस्ट्रा में तो यह तत्त्व अत्यधिक मुखर रूप में देखा जा सकता है। आर्कैस्ट्रा का एकत्व केवल इस बात में ही निहित नहीं है कि ओता पर यह एक समग्र प्रभाव डालता है, यह प्रभाव तीव्रता से घूमते हुए चक्र के अंदर भी डालते हैं, इसका एकत्व उस रचनात्मक अनुभूति में है जो विभिन्न ध्वनियों को अपनी लय में जन्म देती है। यही बात एक बौद्धिक सिद्धांत में देखी जा सकती है जिसके एकत्व में विभिन्न अवधारणाएँ उपजती हैं। क्या संस्कृति को भी ऐसा ही एक आंतर-एकत्व, अथवा रचनात्मक एकत्व, कहा जा सकता है? ओस्वाल्ड स्पेंगलर इसे लगभग इसी रूप में देखते प्रतीत होते हैं जब वे “इतिहास के रूप में विश्व” की कल्पनाएँ एक जीवन्त अवित्यक्ता (लिबिंग पोटेन्सियालिटी) के रूप में करते हैं, जो काल-क्रम में अपनी विलक्षण नियति (डेस्टिनी) अथवा लक्ष्य को चरितार्थित करती है और अतीत से वर्तमान में होती हुई भविष्य की ओर प्रवाहित होती है।

किन्तु स्पेंग्लर तथा टॉयन्बी, और इसी प्रकार के कुछ अन्य इतिहास-  
 दार्शनिकों की भूल संस्कृति को जैव शरीर के रूप में अवधारित करने में है, जो  
 कि नियतिबद्ध भवितव्यता के रूप में जितना सम्यक् प्रकार से समझा जा  
 सकता है प्रकार्यात्मक एकत्व के रूप में भी उतना ही सम्यक् प्रकार से समझा  
 जा सकता है। दूसरी कठिनाई इस भवितव्यता को जन्म, कैशोर्य, यौवन,  
 वार्धक्य के क्रम से मरणापन्न होने के रूप में देखने में है, जोकि शरीर का  
 परम धर्म है। इस कल्पना में सिद्धान्तिक दृष्टि से दो गंभीर दोष हैं। पहला  
 दोष तो यह कि नियति (चरितार्थ्यता के अर्थ में भवितव्यता) काल-क्रम की  
 प्रतिष्ठा कालातीत में करने को बाध्य है। शरीर में एक अमानसिक, अथ-  
 रहित भवितव्यता चरितार्थ होती है जिसमें 'नियति,' और वास्तव में भवि-  
 तव्यता और चरितार्थन भी, द्रष्टा की ओर से आरोपित होते हैं। मृत्यु को  
 नियति मानने का यही अर्थ है। दूसरे छन्दों में, शरीर का यह क्रम हम देखते  
 हैं, तब हम सिद्धान्त का निर्माण करते हैं जो इस क्रम को एक व्यवस्था देता  
 है किन्तु जिस सिद्धान्त का आवार आगमनात्मक (इडिक्टिव) है। इसको हम  
 एक निश्चितता के रूप में मानकर नियति कह देते हैं। इसके विपरीत, जैव-  
 विकास में भी, उसे समग्र रूप में लेते हुए, एक भवितव्यता दृष्टिगोचर होती है,  
 जिसको यदि हम चरितार्थ्य नियति के रूप में अवधारित करते हैं तब इसमें  
 एक अतिमानसिक चेतना का आरोपण अनिवार्य हो जाता है जिसकी भवितव्यता  
 इस अतिमानसिक चेतना के लक्ष्य-बोध में निहित है। यह भवितव्यता व्यक्ति-  
 प्राणियों और जातियों के जन्म-मरण-वृद्धि-विकास के माध्यम से अपने लक्ष्य  
 को चरितार्थित करती है। स्पेंग्लर और टॉयन्बी इन दो प्रकार की भवि-  
 तव्यताओं में भेद नहीं करते प्रतीत होते। ये दोनों प्रकार की भवितव्यताओं को  
 एक में घुलाना कर एक ओर संस्कृति को काल-क्रम में देखते हैं और इसे मर-  
 णोन्मुख मानते हैं, और दूसरी ओर इनमें निहित-प्रयोजन भी देखते प्रतीत  
 होते हैं। उदाहरणतः स्पेंग्लर कहते हैं "आदिम संस्कृति के सागर में मिश्र,  
 बैबीलोन अथवा सुमेर की महा संस्कृतियों का सहसा उद्भव अपूर्व-कल्पित  
 घटनाएँ हैं और कारणमूलक दृष्टिकोण से एक रहस्य हैं। इनके उद्भव किन्हीं  
 विशिष्ट भौगोलिक, वंशगत अथवा अन्य कारणात्मक कारकों से नहीं हुए,  
 क्योंकि कोई विशेष जाति अथवा नृवश किसी संस्कृति का चुनाव नहीं करता,  
 बल्कि यह सहसा रूप में उद्भूत होती हुई संस्कृति है जो यह चुनाव करती है

कि कौन सी जाति अथवा नृवश उसके प्रात्मचरितार्थन में निमित्त (साधन) बनेगी । यह चुनाव वैश्व शक्तियाँ करती हैं जो यह निर्धारित करती हैं कि प्रागैतिहासिक संस्कृतियों में से कौन सी महा संस्कृति बनेगी ।<sup>१३</sup> इस उद्धरण में यह स्पष्ट देखा जा सकता है कि यह धपला किस मात्रा तक विद्यमान है । यदि जानियाँ या नृवश महा संस्कृति के निमित्त बनते हैं तब शरीर से उपमा नृवशों की होनी चाहिये और संस्कृति की उपमा जैव-तत्त्व में होनी चाहिये, जो शरीरों और प्राणी-वशों को अपना निमित्त बनाता है, और तब कहना चाहिये कि ये नवश जन्म-जीवन-जरा-मृत्यु का क्रम प्रदर्शित करने हैं किन्तु सरकृति नहीं करती । टॉयन्वी इस प्रारणा के बहुत समीप प्रतीत होते हैं जब वे "सिबिलिजेशन ऑन ट्रायल" में सम्यताओं को धर्म के उन्नततर धरातल पर आरोहण के लिये साधन मात्र कहते हैं और रूपान्तरण की कल्पना करते हुए कहते हैं कि समस्त सम्यताओं की गति चक्रिक है जबकि, समस्त, धर्म की गति एक और अविच्छिन्नरूप से उत्कर्षात्मक है । यह गति अपने लोकोत्तर आरोहण में सम्यताओं के जन्म और मृत्युचक्र से पोषित होती है । किन्तु टॉयन्वी नियति के उपर्युक्त अर्थ के सम्बन्ध में कहा तक स्पष्ट हैं, यह कहना कठिन है । दूसरा दोष इस बात में है कि ये इतिहास-दार्शनिक वर्ण-नात्मक निरूपण को सिद्धान्त के पद पर प्रतिष्ठित कर देते हैं । ये अपने इस प्रतिपादन का कोई सैद्धान्तिक आधार नहीं देते कि क्यों संस्कृतियाँ जन्म-जीवन-जरा-क्रम से मरणापन्न होती हैं, ये केवल वर्णनात्मक रूप से दिखाते हैं कि अमुक अमुक संस्कृतियाँ इस प्रकार से मरणापन्न हुईं और हो रही हैं । किन्तु किसी सिद्धान्त के अभाव में न केवल यही नहीं अनिवार्य होता कि वर्तमान महा संस्कृति (जैसे पाश्चात्य संस्कृति) मरेगी ही, कि भावी संस्कृति जरा को भी प्राप्त होगी ही, मरने की बात तो दूर रही, बल्कि यह भी निश्चित नहीं होता कि किसी संस्कृति के मरने का क्या अर्थ है, और कि क्या अमुक संस्कृति मर ही गयी है अथवा केवल प्रसुप्त है । उदाहरणतः यूनानी संस्कृति यूरोपीय संस्कृति में जीवित नहीं है, यह नहीं कहा जा सकता, और चीनी तथा भारतीय संस्कृतियाँ मर चुकी हैं, यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि इनके पुनरुज्जीवन

१३ पिटरिम सोरोकिन-सोवियोलोजिकल थियरीज ऑफ़ टुडे, पृ० १६२ में उद्धृत ।

की पूरी संभावनाएँ विद्यमान हैं ।<sup>१४</sup>

हमने पीछे सांस्कृतिक अतिमानस की कल्पना की ओर मकान किया । “मानस” (या “अतिमानस”) की पहली गर्त है एक ओर उसकी अभिव्यक्तियों (इ गित, गति, चेष्टा, भाषण) में एक एकसूत्रता होना, और दूसरी ओर उनमें एक अनुभूत एकत्व का होना । उनमें पहली एकता बाहरी द्रष्टा के लिये है और दूसरी स्वयं व्यक्ति (अथवा अधिष्ठाता) के लिये है । आर्केस्ट्रा तथा सिद्धान्त में हम एक अन्य एकत्व पाते हैं जो उतना ही अन्तर्गत होता है जितना अनुभूत एकत्व । आर्केस्ट्रा में एक समजस्य एकत्व रहता है, यह मिश्र करना आवश्यक नहीं है यह स्पष्ट है, किन्तु जबकि समजसता आर्केस्ट्रा की आत्मा है, व्यवहार में आत्यन्तिक समजसता केवल एक आदर्श है जिसे चरितार्थ करने का प्रयत्न आर्केस्ट्रा का संयोजक कलाकार जीवन भर करता है । यह उतना ही सही तान और नृत्य के लिये भी है—कलाकार की संभावना कभी पूरी नहीं होती । किन्तु तब भी, पूर्ण समजसता तान, नृत्य और आर्केस्ट्रा की आत्मा है, यह इनके जन्म के साथ ही उपजती है, यह केवल अभिव्यक्ति के प्रयत्न में, अपने चरितार्थन की प्रक्रिया में, अनुपलब्ध होती है । यही बात सिद्धान्त के लिये भी कही जा सकती है । सिद्धान्त की आत्मा उसकी तार्किक समजसता में है, इसके लिये यह स्वाभाविक है कि इसका जन्म आत्यन्तिक सामजस्य के साथ ही, किन्तु इसकी यह निहित समजसता अपने चरितार्थन की प्रक्रिया में केवल अपूर्णत ही उपलब्ध होती है । इस प्रकार जबकि इनमें मूल में पूर्ण समजसता इनका स्वभाव है, अभिव्यक्ति में पूर्ण समजसता केवल पार्यन्तिक कल्पना (लिमिटिंग फ़ैक्टर) है जिसके समीप से समीपतर आप पहुँच सकते हैं किन्तु जिसे प्राप्त नहीं कर सकते । व्यक्तित्व भी वास्तव में ऐसा ही एक एकत्व है जो अपने मूल प्राण-तत्त्व में समजस्य है किन्तु तब भी जो असंगतियों में भुक्त नहीं है । अनुभूत एकत्व और प्रकट असामजस्य में विरोध-परिहार का यही मूल मन है ।

क्या संस्कृति के लिये भी यही बात कही जा सकती है ? हमें लगता है कि संस्कृतिगत एकत्व और असंगतियों को केवल इसी प्रकार में समझा जा

---

१४ टॉयन्बी वास्तव में पुनरुज्जीवन की संभावना को स्वीकार करते हैं, यह उनके राउट-रैली (आक्रमण से नाश और पुनरुज्जीवन) के सिद्धान्त में स्पष्ट है । किन्तु तब भी, इस क्रम का निश्चित अन्त नाश में है ।

सकता है। यह एकत्व किसी संस्कृति के जीवन-दर्शन, अथवा विश्व-दर्शन, में निहित कहा जा सकता है, इस दर्शन को किसी संस्कृति का ज्ञातृत्वाभिमान<sup>१५</sup> (अपनेपन का बोध) कहा जा सकता है जिसमें इसकी अन्तर्निहित संप्राण सम-जसता का मूल है। इस ज्ञातृत्वाभिमान को, इस अपने जीवन-दर्शन को, प्रत्येक संस्कृति अपने विशिष्ट धर्म, पुराण, भाषा, कला, शिल्प और दर्शन की अभिव्यक्तियों के माध्यम से चरितार्थ करने का प्रयत्न करती है।

इस मूल दृष्टि को किसी संस्कृति का मूल प्राणतत्त्व कहने से यह अर्थापत्ति नहीं होता कि उसमें अन्य कोई रचिया और प्रवृत्तिया होती ही नहीं। जिस प्रकार शरीर किसी व्यक्ति का व्यक्तित्व नहीं है किन्तु तब भी शरीर-परमपालन प्रत्येक व्यक्ति करता है, उसी प्रकार प्रत्येक संस्कृति भी अपने भौतिक अस्तित्व के विभिन्न धर्मों का पालन करती है, और इस प्रकार प्रत्येक संस्कृति में अपने भौतिक परिवेश के विनियोजन के विविध प्रयत्न पाये जाते हैं—रसायनविज्ञान, औषधविज्ञान, राज्य-व्यवस्था, सैन्य-व्यवस्था, नीति-व्यवस्था आदि अनेक इसी प्रकार के विनियोजनात्मक प्रयत्न कहे जा सकते हैं और ये सभी समाजों में पाये जाते हैं। किन्तु ये सभी न्यूनाधिक मात्रा में सांस्कृतिक मूल-दृष्टि—सांस्कृतिक-ज्ञातृत्वाभिमान—से प्रभावित होते हैं। कुछ प्रयत्न भीतर से प्रभावित होते हैं, जैसे नीति-व्यवस्था, बहुत सीमा तक राज्य-व्यवस्था भी, और कुछ बाहर से, जैसे सैन्य-व्यवस्था, औषध-विज्ञान आदि। बाहर से प्रभावित होने का अर्थ है इनकी वृद्धि का प्रभावित होना, इनके स्वरूप का प्रभावित होना नहीं। उदाहरणतः एक वैराग्य-प्रधान और एन्द्रिकता प्रधान संस्कृति में सैन्य-व्यवस्थाएँ एक ही प्रकार की हो सकती हैं, किन्तु जबकि एक वैराग्य-प्रधान संस्कृति का किसी समय सैन्य-शक्ति में समृद्ध होना असंभव नहीं है, चिरकाल तक समृद्ध रहना कठिन है, यह किसी बाहरी चुनौती के सामने, या किसी आकस्मिक मन स्थिति में ही एक उत्कृष्ट सैन्य-शक्ति को जन्म दे सकती है, किन्तु उसका क्षीय हो जाना आवश्यक है।

उदाहरणतः भारतीय संस्कृति का मूल आत्मबोध योगसाधना पूर्वक मोक्ष कहा जा सकता है और इसके लिये इस अन्तरंग एकत्व को हम असंख्य

१५ इस शब्द के व्यापक अर्थ के लिये द्रष्टव्य यशदेव खल्य, ज्ञान और सत् में “मानव प्रतिभा” अध्याय।

स्त्री-पुरुषों के तीर्थाटन में, साधुओं, रुण्डमुण्ड साध्वियों, बालविधवाओं, लुजपुज भिखारियों, वनस्थ सन्यासियों, धर्मार्थ अर्थ-दान करते धनिकों में, जनक के राज-ऋषित्व में, गौतम के बुद्धत्व में, अशोक के पश्चात्ताप में, हर्ष के राज-कोष-दान में, आश्रम-व्यवस्था में, अजामील-गीघ-व्याघ्र की भक्ति में तथा मतवादों के प्रति आदर में, देख सकते हैं। ये सब एक संस्थान बनाते हैं जिसकी आंतर एकता इस मूल दृष्टि में है। इसी मूल एकत्व में, इसी जातृत्वाभिमान में, संस्कृति का एकत्व होता है, जिस प्रकार कि व्यक्तित्व का अधिष्ठान अनुभूत एकत्व में, जिसकी अन्तर्वस्तु (काटेंट) जातृत्वाभिमान होती है, होता है।

किन्तु इसमें एक बड़ी कठिनाई है वैयक्तिक व्यक्तित्व का अधिष्ठान जबकि अनुभूत है, जोकि देशकालातीत होने पर भी कम से कम घटनात्मक है, क्या सांस्कृतिक व्यक्तित्व का अधिष्ठान भी इसी प्रकार अनुभूत, और अतएव घटनात्मक, कहा जा सकता है? यदि इसे अनुभूत नहीं माना जाय तो “सांस्कृतिक अतिमानस” का अस्तित्व सन्देह में पड़ जाता है। यह एक अलक्ष्य कठिनाई प्रतीत होती है, क्योंकि हम केवल बाहर से ही सांस्कृतिक एकत्व के द्रष्टा हो सकते हैं, भीतर से नहीं। व्यक्तित्व रूप में हम संस्कृति का अनुभव करते हैं, अथवा कहे, हमें सांस्कृतिक अनुभव घटित होने है, किन्तु ये हमें वैयक्तिक अधिष्ठान में ही प्रदत्त हो सकते हैं सांस्कृतिक अधिष्ठान में नहीं। इस प्रकार संस्कृति का अधिष्ठान अनुभूत एकत्व में नहीं देखा जा सकता। किन्तु यह अधिष्ठान हमारे लिये अन्य व्यक्ति के व्यक्तित्व के अनुरूप भी नहीं होता। हमारे से इसका सम्बन्ध वैसा ही होता है जैसा सामान्य प्रत्यय के साथ विशेष प्रत्यय का, जैसे राग आसावरी के साथ गीत (गाये गये) आसावरी का। किन्तु संस्कृति का अस्तित्व ठीक वैसा नहीं है जैसा सामान्य प्रत्यय का या राग आसावरी का होता है। यह अस्तित्व इनसे अधिक ठोस होता है, यह स्वतः एक गीत के जैसा होता है, जिसे हम उतना ही स्पष्ट देखते हैं जितना गीत को, यह उतनी ही घटित होती है जितना गीत अथवा व्यक्तित्व।

यहां यह प्रश्न हो सकता है कि क्या यह सांस्कृतिक एकत्व उसी प्रकार किसी मानस में घटित होता है जिस प्रकार वैयक्तिक एकत्व किसी मानस में घटित होता है? वास्तव में यह एक आत्मिक प्रश्न है, क्योंकि मानस का एकत्व स्वतः केवल अनुभूत एकत्व ही है, जिसकी वृत्ति अभिमान है। यह वृत्ति अन्य



सब वस्तुओं का किसी भी एक विशेष क्षण पर आकलन करती है और उनको रजित करती है। यही बात सांस्कृतिक एकत्व के लिये है—यह अन्य वस्तुओं में एक वृत्ति है, यह केवल अपने लक्षणों में भिन्न है। यह इस दृष्टि से अभिमान रूप है कि यह जातीय स्मृतियों और आकांक्षाओं में व्यक्त होती है। किन्तु इसका लक्षण ऐसे स्थानों और आचारों में व्यक्त होता है जो व्यक्ति के विशेष लक्षणों में साधारण रहने ह। भाषा इसका उत्कृष्ट उदाहरण है—व्यक्ति अपनी भाषा का प्रयोग करता है, अपनी विशेष ध्वनियाँ और वाक्यरूप प्रयुक्त करता है जिनके द्वारा वह अपने विचार व्यक्त करता है, किन्तु यह व्यक्ति-भाषा जाति-भाषा में उत्पन्न होती है, सागर में बीच के समान, यह भाषा एक सामान्य भाषा के स्वरूप और लक्षणों से पूर्णतः निर्धारित होती है—ध्वनि-रूप, अर्थ-व्यञ्जना और वस्तु-अवधारण सभी दृष्टियों में। इसमें सभी व्यक्ति, जो उस भाषा-परिवार के हैं, सहभाग लेते हैं।

अतः संस्कृति रूप मानस-घटना की कल्पना में कोई कठिनाई नहीं होनी चाहिये, क्योंकि “अनुभव-घटना” की अवधारणा के लिये यह कोई अनिवार्यता नहीं है कि वह रमेश या सुरेश के जैसे व्यक्तित्व की ही अधिष्ठान हो सकती है। यह ध्रुव से ध्रुवतर व्यक्तित्व से लेकर विशाल से विशालतर व्यक्तित्व की अधिष्ठान हो सकती है। यही वास्तव में पूर्ण-प्रत्यय अथवा ब्रह्म और विश्व-मन आदि की कल्पना का मूल है। इसे समझने में कठिनाई केवल उन्हीं को हो सकती है जो बोध को गरीरादि से पृथक् या देश-काल निरपेक्ष रूप में नहीं सोच सकते। किन्तु एक बार अनुभूत एकत्व अथवा जातृत्वाभिमान को इनसे निरपेक्ष रूप में कल्पित कर सकने पर इसमें कोई कठिनाई नहीं रहती। वास्तव में हमने गीत आदि के जिन एकत्वों में इस एकत्व को उपमित किया है वे भी वाद्य-वादक, विनिष्ट ध्वनि-समवाय आदि में निहित नहीं होकर स्वाधिष्ठित ही होते हैं। ऐसी अवस्था में ऐसे राग की असमवता नहीं है जिसकी तान असंख्य, और शायद सब भी, स्वरों का समावेश करे। इस प्रकार सांस्कृतिक मानस और उसके अधिष्ठानभूत अनुभव की कल्पना में कोई कठिनाई नहीं रह जाती। इसका अधिष्ठान व्यक्ति के व्यक्तित्व के समान अनुभूत एकत्व में नहीं होता, क्योंकि व्यक्ति अपना अतिक्रमण कर इस व्यक्तित्व के एकत्व का अनुभव नहीं कर सकता। इसलिये इसके एकत्व को गीत की उपमा पर कल्पित करना उपयुक्त है। इसे हम देखते भी हैं और

भोगते भी, किन्तु इसका भोग इसमें निहित होकर करते हैं, इसको निहित करके नहीं। दूसरे शब्दों में, यह वृत्तियों का ऐसा सस्थान है जो व्यक्ति-सस्थानों में अपना स्वरूप व्यक्त करता है, जिस प्रकार व्यक्ति में निहित विभिन्न वृत्ति-सस्थान व्यक्तित्व में रजित होने हैं।

## भाषा

पीछे, दूसरे अध्याय में, हमने सांस्कृतिक अतिव्यक्तित्व के स्वरूप पर विचार करते हुए देखा था कि यह अतिव्यक्तित्व कला, दर्शन, भाषा आदि विभिन्न प्रतीक-रूपों में, अथवा कहें रचनात्मक सदर्भों में, अपनी अभिव्यक्ति करता है। मन सवेद में अपने को प्रकाशित करता है और अवधारण में क्रियान्वित करता है। अवधारण का अर्थ है—विषय-ग्रहण। मन विषय से, और अपने से भी, इस विषय-ग्रहण के रूप में सम्पर्क स्थापित करता है। विषय के स्वरूप से हम मन के आकार को देख सकते हैं जो विषय-ग्रहण अथवा वस्तु-अवधारण में व्यक्त होता है। यह जितना मानव-मन के लिए सही है उतना ही पशु-मन के लिए भी सही है। किन्तु यहाँ एक रोचक तथ्य द्रष्टव्य है—पशु-मन हो या मानव-मन, दोनों के ज्ञान का आकार (फॉर्म) व्यक्ति-मन का अतिक्रमण करता है, यह जाति-मन में क्रियान्वित होता है। कुत्ते का वस्तु-अवधारण-प्रकार कुत्ता-जाति का वस्तु-अवधारण-प्रकार होता है, कुत्ता-व्यष्टि का नहीं। यह अवधारण यदि सहज प्रवृत्ति-रूप (इंस्टिक्टिव) है तब भी है यह अवधारण ही, केवल यह व्यष्टि-मन का अतिक्रमण अधिक पूर्ण रूप से करता है। ऐसा भी कहा जा सकता है कि प्रवृत्त्यात्मक प्राणियों में सवेद का प्रकाश जबकि व्यष्टि-मन में होता है, अवधारण पूर्णतः जाति-मन में होता है। मानवीय वस्तु-अवधारण भी इसी प्रकार से जाति-मन में ही होता है, केवल इतना अन्तर है कि इसमें यह अवधारण वैयक्तिक चेतना का विषय भी होता है। पाशव अवधारणों तथा मानवीय अवधारणों में एक अन्य मौलिक अन्तर है। पाशव-अवधारण जबकि जैव सदर्भ में होते हैं, मानवीय अवधारण सांस्कृतिक सदर्भ में होते हैं। दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि, जबकि

प्राणी-मन का आकार जैव है, मानव-मन का आकार सांस्कृतिक है। अवधारण के सदर्म को 'सांस्कृतिक' कहने का अर्थ है कि यह जैव-प्रयोजनों का अतिक्रमण कर रचनात्मक सदर्म में व्यापारित होता है। यदि विभिन्न सांस्कृतिक रूपों—भाषा, विज्ञान, धर्म, कला आदि—का जन्म “प्रकृति के अभियोजन” के सदर्म में भी हुआ माना जाय तब भी यह मानव की उस सृजन-चेतना का व्यापार है जो विश्व-योजना करती है। सभी मानवीय अभियोजन वासना और आवेग का सन्दर्भ छोड़कर रचनात्मक अर्थ के सन्दर्भ में व्यापारित होते हैं, जिसमें अभिनिवेश वासना-व्यय के बजाय व्यवस्थान और मूल्य का रूप ले लेता है।

सांस्कृतिक रचनाओं में भाषा को शायद सब से अधिक महत्वपूर्ण कहा जा सकता है, क्योंकि यह विश्व-योजना का व्यापकतम माध्यम है। वास्तव में यह ऐसी प्रतीक-व्यवस्था है जो व्यक्ति का सबसे अधिक व्यापक, अमर और ठोस परिवेश बनाती है, किन्तु तब भी जो सबसे अधिक पारदर्शी और लोचदार रहती है। बर्जामिन ली व्होर के शब्दों में, “यह व्यवस्था वैयक्तिक चेतना के सकीर्ण-वृत्त के बाहर से आरोपित रहती है और वैयक्तिक चेतना को एक कठपुतली के समान नियन्त्रण में रखती है, उसकी सभी भाषीय क्रियाएँ इसके अदृश्य किन्तु अदृष्ट सूत्रों के द्वारा निर्दिष्ट होती हैं। यह ऐसे होता है मानो वैयक्तिक मन, जोकि शब्दों का चयन करता है किन्तु सस्थान के प्रति अचेत रहता है, एक उन्नततर और कहीं अधिक विचार-समर्थ मन के नियन्त्रण में हो। इस मन में धरो, चारपाइयो और बर्तनों का कोई बोझ नहीं रहता किन्तु यह इतने महत् स्तर पर व्यवस्थान और गणितीकरण कर सकता है कि कोई गणिताशास्त्री उसके समीप तक भी नहीं पहुँच सकता।”<sup>१</sup>

×

×

×

भाषा को ऐसी श्रव्य या दृश्य आकृतियाँ कह सकते हैं जो अर्थ-गर्म हैं। श्रव्य या दृश्य आकृतियों का अस्तित्व विशुद्ध रूप से भौतिक है किन्तु अर्थ के वाहक के रूप में यह अस्तित्व पूर्णतः रूपान्तरित हो जाता है। किन्तु भाषा की यह परिभाषा कुछ स्पष्ट नहीं करती, इस दृष्टि से पशु की हुंकार और चीत्कार भी भाषा की कोटि की हो जायगी, और इसी प्रकार से संगीत की

१ इस सिद्धान्त की विस्तृत स्थापना हमने अपनी पुस्तक ज्ञान और सत् में की है।

## भाषा

पीछे, दूसरे अध्याय में, हमने सांस्कृतिक अतिव्यक्तित्व के स्वरूप पर विचार करते हुए देखा था कि यह अतिव्यक्तित्व कला, दर्शन, भाषा आदि विभिन्न प्रतीक-रूपों में, अथवा कहे रचनात्मक सदर्थों में, अपनी अभिव्यक्ति करता है। मन सवेद में अपने को प्रकाशित करता है और अवधारण में क्रियान्वित करता है। अवधारण का अर्थ है—विषय-ग्रहण। मन विश्व से, और अपने से भी, इस विषय-ग्रहण के रूप में सम्पर्क स्थापित करता है। विषय के स्वरूप से हम मन के आकार को देख सकते हैं जो विषय-ग्रहण अथवा वस्तु-अवधारण में व्यक्त होता है। यह जितना मानव-मन के लिए सही है उतना ही पशु-मन के लिए भी सही है। किन्तु यहाँ एक रोचक तथ्य द्रष्टव्य है—पशु-मन हो या मानव-मन, दोनों के ज्ञान का आकार (फोर्म) व्यक्ति-मन का अतिक्रमण करता है, यह जाति-मन में क्रियान्वित होता है। कुत्ते का वस्तु-अवधारण-प्रकार कुत्ता-जाति का वस्तु-अवधारण-प्रकार होता है, कुत्ता-व्यष्टि का नहीं। यह अवधारण यदि सहज प्रवृत्ति-रूप (इंस्टिक्टिव) है तब भी है यह अवधारण ही, केवल यह व्यष्टि-मन का अतिक्रमण अधिक पूर्ण रूप से करता है। ऐसा भी कहा जा सकता है कि प्रवृत्त्यात्मक प्राणियों में सवेद का प्रकाश जबकि व्यष्टि-मन में होता है, अवधारण पूर्णतः जाति-मन में होता है। मानवीय वस्तु-अवधारण भी इसी प्रकार से जाति-मन में ही होता है, केवल इतना अन्तर है कि इसमें यह अवधारण वैयक्तिक चेतना का विषय भी होता है। पाशव अवधारणों तथा मानवीय अवधारणों में एक अन्य मौलिक अन्तर है। पाशव-अवधारण जबकि जैव सदर्थ में होते हैं, मानवीय अवधारण सांस्कृतिक सदर्थ में होते हैं। दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि, जबकि

प्राणी-मन का आकार जैव है, मानव-मन का आकार सांस्कृतिक है। अवधारण के सदर्थ को 'सांस्कृतिक' कहने का अर्थ है कि यह जैव-प्रयोजनो का अतिक्रमण कर रचनात्मक सदर्थ में व्यापारित होता है। यदि विभिन्न सांस्कृतिक रूपों—भाषा, विज्ञान, धर्म, कला आदि—का जन्म "प्रकृति के अभियोजन" के सदर्थ में भी हुआ माना जाय तब भी यह मानव की उस सृजन-चेतना का व्यापार है जो विश्व-योजना करती है। सभी मानवीय अभियोजन वासना और आवेग का सन्दर्भ छोड़कर रचनात्मक अर्थ के सन्दर्भ में व्यापारित होते हैं, जिसमें अभिनिवेश वासना-व्यय के बजाय व्यवस्थान और मूल्य का रूप ले लेता है।

सांस्कृतिक रचनाओं में भाषा को गायद सब से अधिक महत्वपूर्ण कहा जा सकता है, क्योंकि यह विश्व-योजना का व्यापकतम माध्यम है। वास्तव में यह ऐसी प्रतीक-व्यवस्था है जो व्यक्ति का सबसे अधिक व्यापक, अमेद्य और ठोम परिवेश बनाती है, किन्तु तब भी जो सबसे अधिक पारदर्शी और लोचदार रहती है। बजामिन ली व्होर के शब्दों में, "यह व्यवस्था वैयक्तिक चेतना के सकीर्ण-वृत्त के बाहर से आरोपित रहती है और वैयक्तिक चेतना को एक कठपुतली के समान नियन्त्रण में रखती है, उसकी सभी भाषीय क्रियाएँ इसके अदृश्य किन्तु अदृष्ट सूत्रों के द्वारा निर्दिष्ट होती हैं। यह ऐसा होता है मानो वैयक्तिक मन, जोकि शब्दों का चयन करता है किन्तु सस्थान के प्रति अचेत रहता है, एक उन्नततर और कहीं अधिक विचार-समर्थ मन के नियन्त्रण में हो। इस मन में धरो, चारपाइयो और बर्तनों का कोई बोझ नहीं रहता किन्तु यह इतने महत् स्तर पर व्यवस्थान और गणितीकरण कर सकता है कि कोई गणितशास्त्री उसके समीप तक भी नहीं पहुँच सकता।"<sup>१</sup>

x

x

x

भाषा को ऐसी श्रव्य या दृश्य आकृतियाँ कह सकते हैं जो अर्थ-गर्भ हैं। श्रव्य या दृश्य आकृतियों का अस्तित्व विशुद्ध रूप से भौतिक है किन्तु अर्थ के वाहक के रूप में यह अस्तित्व पूर्णतः रूपान्तरित हो जाता है। किन्तु भाषा की यह परिभाषा कुछ स्पष्ट नहीं करती, इस दृष्टि से पशु की हुंकार और चीत्कार भी भाषा की कोटि की हो जायगी, और इसी प्रकार से सगीत की

१ इस सिद्धान्त की विस्तृत स्थापना हमने अपनी पुस्तक ज्ञान और सत् में की है।

तान भी । पशु की हुंकार भाषा से मूलतः भिन्न कोटि की है, यह भेद इस बात में है कि जबकि हुंकार मन स्थिति को व्यक्त करती है, भाषा विषय-निरूपण करती है, यह कथनात्मक है । दूसरे शब्दों में, यह ऐसा माध्यम है जिसमें विषय-जगत आकारहीन पिण्ड में से ऊपर उठकर अपना स्वतन्त्र रूप ग्रहण करता है । हमारा यह प्रतिपादन उस विचार-सम्प्रदाय से एकदम विपरीत जाता है जो भाषा का स्रोत सवेगों की अभिव्यञ्जक चीत्कार आदि को मानता है । यह सवेग-सिद्धात, जिसे “पूह-पूह” सिद्धात भी कहा जाता है, भाषा का स्वरूप समझने में न केवल सहायक ही नहीं है बल्कि बाधक भी है, क्योंकि सवेग-निकास केवल एक शरीर-क्रिया है जो अधिक से अधिक चिह्न के स्तर तक तो उठ सकती है किन्तु जो प्रतीक का स्तर, जो सस्थानात्मक और अतएव व्यवस्थानात्मक है, नहीं प्राप्त कर सकती । “सवेगात्मक ध्वनि तथा शब्द के बीच इतनी बड़ी खाई है कि यह कहा जा सकता है कि सवेग-ध्वनि भाषा का निषेध है, क्योंकि यह ध्वनि उस समय की जाती है जबकि कोई या तो बोलने में असमर्थ हो, या बोलना नहीं चाहता हो ।”<sup>२</sup> यही आपत्ति भाषा की उत्पत्ति सम्बन्धी उन अन्य सिद्धान्तों<sup>३</sup> के विरुद्ध भी सही है जो भाषा और पाशव-अभिव्यक्तियों में गुणात्मक तारतम्य देखते हैं और इनमें केवल मात्रात्मक अन्तर मानते हैं । जैस्पर्सन इन सिद्धान्तों की अपर्याप्तता सिद्ध करने के बाद लिखते हैं ।

“मैं जिस विधि को उचित मानता हूँ, और जिसे प्रस्तुत करने वाला मैं प्रथम व्यक्ति हूँ, वह हमारी आधुनिक भाषाओं के पद-चिह्नों की खोज इतिहास में इतनी दूर तक करती है जितना सम्भव है यदि इस प्रक्रिया से हम ऐसी ध्वनियों तक पहुँचते हैं जिन्हें भाषा नहीं कहा जा सकता, बल्कि उसका पूर्वगामी कहा जा सकता है, तब समझना चाहिए कि हमने समस्या का समाधान प्राप्त कर लिया, क्योंकि हम रूपान्तरण को तो समझ सकते हैं

२ वजामिन ली ब्लोर-लेंगेवेज, थाट एण्ड रियालिटी, मेसाचुसेट्स इन्स्टीट्यूट ऑफ टेक्नोलॉजी, पृ० २५७

३ ओट्टो जैस्पर्सन-लेंगेवेज, इट्स नेचर, डिवेलपमेंट एण्ड ऑरिजिन, ज्योर्ज एलन एण्ड अनविन, लंडन, पृ० ४१५ ।

किन्तु शून्य मे से सृष्टि को नहीं समझ सकते ।”<sup>४</sup>

इस सिद्धान्त के अनुसार यह रूपान्तरण तब हुआ जबकि मानवीय ध्वनिया, जोकि पहले केवल सवेगात्मक चीत्कार या किलक थी, अथवा समवत सगीतात्मक पद थे, सज्ञाओं के रूप में प्रयुक्त की जाने लगी, जो पहले अर्थहीन ध्वनि-समवाय था इस प्रकार से वह अकस्मात् विचार का वाहक बन गया । उदाहरण के लिए, एक ध्वनि-समवाय, जोकि पराजित शत्रु के वध के अवसर पर सगीतात्मक ध्वनियों के रूप में फूट पड़ा, वह काल-क्रम में उस घटना की व्यक्ति-सज्ञा हो गया, और तब यह अनुक्रम में अनुरूप स्थितियों का सामान्य सज्ञापक बन कर अर्थ-युक्त बन गया ।”<sup>५</sup>

वास्तव में यह पूर्ण रूपान्तरण ही वह महत्वपूर्ण अन्तर है जो पाशव अभिव्यक्तियों और मानव-भाषा के बीच है, जो संकेत को प्रतीक से भिन्न करता है, और जिसे किसी मात्रात्मक सम्प्रत्यय द्वारा नहीं समझा जा सकता । पशुओं में यह चिह्नात्मक भाषा व्यापक रूप से पायी जाती है ।<sup>६</sup> मात्रात्मक सम्प्रत्यय भौतिक और जैविक विकास को समझने के लिये तो उपयुक्त हो सकता है किन्तु मानसिक (चैतन्य) वस्तुस्थितियों को समझने के लिये उपयुक्त नहीं

४ वही, पृष्ठ ४१८

५ वही, पृ० ४३७

६ इसके कुछ विपरीत उदाहरण कृमिया के व्यवहार से दिये जा सकते हैं । उदाहरणतः, मधुमक्खियों में देखा जाता है कि वे एक नृत्य द्वारा अपनी साथी मधुमक्खियों को उस स्थान की दूरी और दिशा की सूचना देती हैं जहाँ से मधु के लिए रस मिल सकता है । द्रष्टव्य एन टिन्बर्जन-“ए स्टडी आफ़ी इन्स्टिक्ट” आक्सफ़र्ड, क्लेरडन प्रेस, पृ० ५५ । इस नृत्य में प्रतीक-रूपता के सभी लक्षण देखे जा सकते हैं क्योंकि यह नृत्य स्पष्टतः सवादात्मक है और सामान्य निर्देशक है, और यह सामान्य-निर्देश अत्यन्त जटिल प्रकार का भी है । किन्तु तब भी यह मानना अत्यन्त कठिन प्रतीत होता है कि यह नृत्य प्रतीकरूप है, क्योंकि नृत्य किसी सवाद-संस्थान में अनुस्यूत प्रतीत नहीं होता । तो भी, यह संभव है कि कृमि-विश्व में मधुमक्खियों और चींटियों आदि में एक अत्यन्त भिन्न प्रकार की प्रतीक-व्यवस्था विद्यमान हो ।



हो सकता। इसलिए मात्रात्मक तारतम्य जैविक अस्तित्व के स्तरों में—जैसे बन्दर और मनुष्य के भंजे के निर्माण में—देखना तो उपयुक्त हो सकता है किन्तु चेतना के दो स्तरों में देखना उपयुक्त नहीं हो सकता। उदाहरणतः हाथ उठाने की क्रिया के दो प्रकारों को देखा जा सकता है। बुट के अनुसार • “मानव की अत्यन्त आदिम अवस्था से उसकी भुजाएँ और हाथ वस्तुओं को पकड़ने और उनको अधिकार में करने के अवयवों के रूप में सक्रिय रहे हैं। हस्तगत करने के इस आदि उपयोग के अवयवों से, जिसमें कि ऐसी ही क्रियाओं की दृष्टि से मनुष्य उन्नतस्तरीय प्राणियों से केवल मात्रात्मक रूप से उत्कृष्ट है गुणात्मक रूप से नहीं, अनुक्रम में ऐसे रूपान्तर होते हैं जो आरम्भ में तो प्रतिगामी होते हैं किन्तु जो अपने परिणामों में अग्रगामी विकास के तत्वों से समवेत होते हैं और क्रमशः हस्त की अनुकरणात्मक क्रियाओं को सम्भव करते हैं। जननात्मक (जेनेटिक) दृष्टि से देखते हुए, यह केवल एक ग्रहणमूलक क्रिया का सकेतात्मक इ गित के रूप में सूक्ष्मीकरण है।”<sup>७</sup> और यह प्रकट रूप से एक सरल विकास वास्तव में पार्श्व से मानवीय स्तर पर सक्रमण में एक महत्वपूर्ण चरण है। मानव के नीचे उन्नततम प्राणी की भी हस्त-गति ग्रहणात्मक स्तर के बन्धन से मुक्त होकर इस सकेतात्मक स्तर पर नहीं उठ पाती, जोकि उत्सुकता के सवेग को व्यक्त करने की स्थिति से आगे विषय-निर्देश का स्तर है। इन दो स्तरों में कोई तारतम्य नहीं है।

इसके उत्तर में कहा जा सकता है कि मानव और पशु में जैव निरंतरता तो है ही, और क्योंकि भाषा और अन्य सब मानसिक क्रियाएँ शरीर के जैव विकास के स्तर पर, जैसे भंजे और तन्तुवाय के विकास के स्तर पर, निर्भर करती हैं इसलिए मानसिकता में भी तारतम्य देखना अनुचित नहीं कहा जा सकता। किन्तु यह दो कारणों से भ्रामक है, प्रथम तो, यदि विद्युद्ध रूप से जैव व्याख्या की दृष्टि से भी अवयवों को प्रकार्यात्मक माना जाय, जैसा कि अनेक जीववैज्ञानिक मानते हैं, तब जितना मानसिकता का विकास जैव विकास का अनुषंगी कहा जा सकता है उतना ही जैव विकास मानसिक

७ बुट डी० स्प्राग, ब्रूकर, साईकोलोजी, द्वितीय संस्करण, पृष्ठ १२६।

यहा कैसीरर की फिलोसोफी ऑफ सिम्बोलिक फोर्म्स, भाग १

से उद्धृत, पृ० १८

विकास का अनुपगी कहा जा सकता है। डार्विन के प्राकृतिक चुनाव के सिद्धान्त की यह एक स्वाभाविक अर्थापत्ति है। इसके अनुसार, अवयव की वृद्धि और विकास इसके प्रयोग के अनुगामी है।

किन्तु दूसरा और महत्वपूर्ण कारण यह है कि मानसिकता के नियम जैव नियमों से भिन्न होते हैं और उन्हें मात्रात्मक तारतम्य में तथा जननात्मक व्याख्या (जेनेटिक एक्सप्लेनेशन) द्वारा नहीं समझा जा सकता। मात्रात्मक तारतम्य देखने वाला मानव की हाथ द्वारा संकेत करने की सामर्थ्य को उसके भेजे में खोजेगा और इस प्रकार बन्दर और मानव के मस्तिष्क में साम्य और वैषम्य के आधार पर इसकी व्याख्या करेगा, किन्तु मानसिक क्षेत्र में, दूर-स्थित वस्तु को पकड़ने की उत्सुकता में हाथ उठाने और उस ओर संकेत कर साथी को बताने की क्रियाओं में एक मौलिक अन्तर है। यह दो वृत्तियों में गुणात्मक अन्तर है, ये सज्जान के दो मूलतः भिन्न रूप हैं। सकत द्रष्टा और दृश्य के बीच एक पूर्ण व्यवच्छेद घटित हो जाने का द्योतक है जो मनुष्य को जैव जीवन के ऊपर एक मानसिक जीवन देता है। अब मनुष्य के इस मानसिक जीवन में रूपान्तरण के ऐसे उदाहरण पाना अत्यन्त सहज है जिनका कोई सद्-सम्बन्ध शरीर में पाना असम्भव है। गांधीजी ने अपने स्कूल के दिनों के स्मरण लिखते हुए बताया है कि किस प्रकार पहले उन्हें ज्यामिति समझ में नहीं आती थी और यह एक अत्यन्त अरोचक विषय लगता था। किन्तु एक दिन एक प्रश्न हल करते हुए उन्हें सहसा दिक्काई दिया कि ज्यामिति एक अत्यन्त तर्क-संगत व्यवस्था है, और तब से उनके लिये वह एक सरल और रोचक विषय हो गया। इस घटना से स्पष्ट है कि गांधीजी के मानसिक जीवन में एक क्रांति घटित हुई, एक नये बोध का जन्म हुआ और उसने उनको मानसिक संरचना को एक नया रूप दे दिया। यह और भी चमत्कारी रूप से नया मूल्य-बोध प्राप्त होने पर देखा जाता है। उदाहरणतः कलिंग-विजय के उपरान्त हताहतों को देखकर अशोक को जो पश्चात्ताप हुआ उसने उसे एक नया मानसिक स्तर दिया जो पहले स्तर से उतना ही विन्ध्य और उत्कृष्ट था जितना पाषाण से मानव स्तर, किन्तु इसे शारीरिक अंगों से किसी भी प्रकार से सम्बन्धित नहीं किया जा सकता। यह जितना सही वैयक्तिक इतिहास के लिए है उतना ही सही जातीय इतिहास के लिए भी है—जातीय इतिहास में, चेतन स्तर के नीचे जन्म लेते हुए विचारों को जब कोई प्रतिभा-

शाली व्यक्ति नाम दे देता है तब जातीय चेतना एक ऋटके से नया रूप ले लेती है। विज्ञान में न्यूटन और आईंस्टाईन के आविर्भावों के पश्चात् वैज्ञानिक प्रगति में नये आयाम और नयी त्वरा इसके लिये प्रमाण है।

x

x

x

भाषा को हमने एक प्रतीक-संस्थान कहा, जो अन्य प्रतीक-संस्थानों में एक प्रतीक-संस्थान है। इसका वाहन सरचित ध्वनिया है, इसका स्वरूप अभिधानात्मक अर्थ-संस्थान है, और इसकी इकाई वाक्य है जो ध्वनि-सरचना और अर्थ-संस्थान के अनिवार्य नियमों में सूचित होता है। वास्तव में जितनी पूर्ण संस्थानात्मकता और सरचितता (पैटर्निंग और स्ट्रक्चरिंग) भाषा के अर्थ-पक्ष में रहती है उतनी ही इसके ध्वनि-पक्ष में रहती है। इंग्लिश भाषा की ध्वनि-सरचना का विग्लेषण करते हुए ब्रैजामिन ली ब्होर कहते हैं—  
“इससे स्पष्ट है कि शब्द-निर्माण निर्वन्ध कल्पना का कार्य नहीं है—निरर्थकता की स्वच्छन्दतम उड़ानों में भी नहीं। यह पहले से निर्धारित संस्थानों में प्रदत्त सामग्री का ही उपयोग कर सकती है। यदि किसी वक्ता से ऐसे शब्द-रूपों की रचना करने को कहा जाय जो उसकी भाषा के संस्थान में पहले ही निरूपित नहीं हैं तो वह वक्ता उसी प्रकार से इसमें असमर्थ रहेगा जैसे कोई अंडे के बिना आमलेट बनाने में।”<sup>८</sup> भाषा-ध्वनियों को यह सरचनात्मकता (स्ट्रक्चर एण्ड पैटर्न) इसे पाशव-ध्वनियों से या सवैगात्मक ध्वनियों से पृथक् करने वाला उतना ही विशिष्ट लक्षण है जितना अर्थ की संस्थानात्मकता या शब्द-योजना की व्याकरणात्मकता है। पाशव-ध्वनियों में कोई संस्थान नहीं देखा जाता, उनका रूप पूर्णतः पशु की शरीर-व्यवस्था से निर्धारित होता है। इसके विपरीत मानव-भाषा की ध्वनियों में एक व्यवस्था है और उसमें

- 
- ८ प्रकायवादी व्याख्या को सामान्य रूप से पोछे के जोव वैज्ञानिकों ने छोड़ दिया है और वे भौतिकवादी यांत्रिकतावादी व्याख्या का समर्थन करते हैं। द्रष्टव्य डॉक्स हेस्काई-जेनेटिक्स एण्ड दि आॅरिजिन ऑफ स्पेसिज, तथा ज्योर्ज गेलार्ड सिम्पसन दि मीनिंग ऑफ एवोल्यूशन, येल यूनिवर्सिटी प्रेस। किन्तु इससे हमारे प्रतिपादन में कोई अन्तर नहीं पड़ता क्योंकि जैवविकास की एक या दूसरी व्याख्या को हम मानसिक विकास को व्याख्या के लिए आधार बनाना उपयुक्त नहीं समझते।

पूर्णतः एक तार्किक संरचना है, यह व्यवस्था या संरचना उसकी शरीर-रचना से निर्धारित नहीं होती। यदि यह शरीर-रचना से निर्धारित होती तो सब मनुष्यों की भाषा का ध्वनि-संस्थान एकसा होता, जबकि वह एकसा नहीं होता है। इतना ही नहीं, भाषा के ध्वनि-रूप में परिवर्तन भी एक निश्चित व्यवस्था में होता है।

जैसाकि हमने ऊपर कहा, भाषा अभिधानात्मक है—यह अपोहपूर्वक अर्थबोध कराती है, जिसका अर्थ है कि सर्जनात्मिका वृत्ति एक योजना में वस्तु-ग्रहण करती है और व्यवस्थित रूप से शेष को छोड़ देती है। यहाँ 'शेष को छोड़ने' के दो अर्थ हैं 'राम जाता है' वाक्य सम्पूर्ण वस्तुस्थिति में से एक अर्थ को उत्कीर्ण कर अलग कर लेता है, 'राम सुन्दर है', 'राम अनुवर्ण है', 'राम श्याम वर्ण है' आदि स्थितियाँ इसके द्वारा अपोहित हों जाती हैं। किन्तु इसका एक दूसरा और अधिक महत्वपूर्ण अर्थ है, जिस अर्थ में यह सर्जनात्मिका वृत्ति "शेष को छोड़ती" है। यह "शेष" कुछ वस्तु नहीं है, केवल सर्जन की विभिन्न तार्किक संभावनाएँ हैं। 'राम जाता है' वाक्य उस अर्थ-संस्थान का एक वाक्य है जो देश, काल, गति, स्थिति, संयोग, विभाग, वस्तु, गुण, क्रिया आदि को एक विशेष प्रकार से संरचित करता है, ये अनेक प्रकार से संरचित हो सकते हैं, हमारी भाषा में असंख्य में से केवल एक रचना-प्रकार क्रियान्वित होता है। यह रचना-प्रकार शेष रचना-प्रकारों का निषेध कर देना है। उदाहरणतः, अनेक भाषाओं में उद्देश्य-विषय नहीं होता, परिणामतः उनमें व्यक्तिवाचक संज्ञा का भी वही अर्थ नहीं हो सकता जो हमारी भाषा में है, क्रिया के वाच्य में तो इससे मूलतः अन्तर पड़ जायगा। यह अपोहत्व ही भाषा को प्रतीकात्मक बनाता है। 'पानी' शब्द पानी वस्तु का वाचक है, इसकी यह वाचकता सकेतात्मकता से भिन्न प्रकार का सम्बन्ध है, क्योंकि यह सम्बन्ध 'पानी' शब्द और पानी के किसी विशेष उद्दीपन के बीच नहीं है, शब्द और पानी के कल्पना-विम्ब के बीच भी नहीं है, बल्कि यह अत्यन्त व्यवहृत सम्बन्ध है। यह व्यवहितत्व इस बात में है कि यह शब्द विभिन्न वाक्यों में उनके अविभाज्य अर्थ के रूप में घटित होता है। वाक्य में कारक, वचन, काल और अन्वय आदि अनेक व्यवस्थानात्मक सम्बन्ध रहते हैं। यह तथ्य 'पानी' शब्द को नाम बनाता है। नाम का वस्तु अथवा उसके विम्ब के साथ सम्बन्ध उनके सम्प्रत्यय के माध्यम से होता है, जो सम्बन्ध कि

प्रत्येक शब्द में सम्पूर्ण भाषा में सक्रिय रचनात्मक सम्प्रत्यय के निवेश द्वारा घटित होता है। भाषा का यह स्वभाव विशेष रूप से आदिम जातियों की संस्कृतियों के अध्ययन के प्रसंग में ज्ञात हुआ। इन संस्कृतियों, अथवा कहे जातीय जीवन-रूपों, के अध्ययन के प्रसंग में पाया गया कि ये रूप विभिन्न संस्कृतियों में बहुत भिन्न प्रकार के हैं और ये प्रकार-भेद उमसे कहीं गभीरतर हैं जितने कि ऊपरी दृष्टि से प्रतीत हो सकते हैं। धार्मिक, दार्शनिक, कलात्मक आदि क्षेत्रों में भिन्न-भिन्न संस्कृतियों में भेद पहले से ही ज्ञात थे, किन्तु प्रथम दो क्षेत्रों में भेदों का समाहार उम साधारण दृष्टिकोण-भेद के अन्तर्गत हो जाता है जो हम दो व्यक्तियों के बीच देखते हैं। किन्तु जब यह पाया गया कि कुछ भाषा-परिवार भी हमारे भाषा-परिवार से भूलतः भिन्न हैं और यह भेद इतना गम्भीर है कि न केवल शब्दों के पर्याय शब्द ही नहीं मिल सकते बल्कि वाक्यों का अनुवाद भी संभव नहीं है, तब एक ओर सांस्कृतिक परिवारों में भिन्नता की गभीरता की ओर ध्यान गया और दूसरी ओर भाषा के स्वरूप को समझने में भी नयी दृष्टि मिली। भाषा यद्यपि सभी संस्कृतियों में एक ही कार्य सम्पादन करती है और वह है अभिधानीकरण द्वारा सम्वाद, किन्तु यह अभिधानीकरण शब्द नहीं करते, वाक्य भी नहीं करते, यह सम्पूर्ण भाषा करती है। यह प्रतिपादन कुछ रहस्यात्मक प्रतीत हो सकता है, किन्तु थोड़ा गभीरता से सोचने पर यह एक बहुत साधारण बात प्रतीत होगी। हमारे अधिकांश विषय और वस्तुस्थितियाँ देश, काल, सामान्य और विशेष से निर्मित होती हैं और कुछ अन्य—मानसिक—काल, सामान्य और विशेष से निर्मित होती हैं। हमारी सब रचनाएँ (भाषा, धर्म, विज्ञान आदि) इन्हीं तत्वों के, और एक अन्य तत्व—अर्थ अथवा अभिनिवेश के—विभिन्न संयोजन कही जा सकती हैं। अभिनिवेश-भेद प्रतीक रूपों के आकार-भेद का मूल है। उदाहरणतः अभिनिवेश-भेद से ध्वनि का संयोजन भाषा-रूप और संगीत-रूप दो रूपों में हो जाता है, और विषय-अवधारण धार्मिक, पौराणिक और वैज्ञानिक आदि विभिन्न आकार लेता है। किन्तु एक ही अभिनिवेश-रूप के आधार पर हुई प्रतीक-रचना (भाषा) में देश, काल, सामान्य और विशेष के अवधारण और संयोजन भिन्न-भिन्न प्रकार के हो सकते हैं और उनके अनुसार एक ही प्रतीक-व्यवस्था अनेक प्रकार में सरचित हो सकती है।

भाषा के सम्बन्ध में हमने कहा कि यह अभिधानात्मक प्रतीक-रचना

है, दो भाषाएँ जिन वस्तु-स्थितियों का अभिव्यक्ति करती हैं वे वस्तुस्थितियाँ बहुत भिन्न प्रकार से रचित हो सकती हैं। अब, भाषा में व्यक्त वस्तुस्थितियों के रचना-भेद के अनुसार उन भाषाओं में भेद किया जायगा। इसीलिये एक भाषा से दूसरी भाषा में अनुवाद, विशेषतः यदि वे दो अत्यन्त भिन्न प्रकार की संस्कृतियों की भाषाएँ हैं, वाक्यशः नहीं हो सकता। इसके लिये उस सम्पूर्ण सांस्कृतिक सन्दर्भ को समझना आवश्यक होता है जिसमें वह भाषा प्रयुक्त होती है, और साथ ही उस भाषा की व्याकरण-रचना के वैशिष्ट्य को समझना आवश्यक होता है।<sup>९</sup> व्होर ने भाषाओं में, और भाषा द्वारा वस्तु-अवधारणों में, इस विभिन्नता और विचित्रता पर बहुत उपयोगी अध्ययन प्रस्तुत किये हैं। भाषा के विश्लेषण के प्रसंग में वे बताते हैं कि “यह स्पष्ट था कि होपी भाषा में बहुवचन की कोटि इंग्लिश, फ्रेंच तथा जर्मन से भिन्न थी। कुछ वस्तुएँ, जो इन भाषाओं में बहुवचन में थी, होपी में एक वचन में थी।”<sup>१०</sup> इसी प्रकार काल-अवधारण में भी होपी और इंडोयूरोपीय भाषाओं में बहुत महत्वपूर्ण अन्तर है। इंडोयूरोपीय भाषाएँ, ऐन्द्रिय विषयों के ही संस्थान पर काल की भी रचना करती हैं और इस प्रकार काल इनमें देश का समकक्ष हो जाता है। व्होर के ही शब्दों में, “हमारी भाषाएँ वस्तुओं पर गिनी गयी संख्याओं में तथा स्वयं संख्या-क्रिया में कोई भेद नहीं करती हैं। इसलिए हम अपने अभ्यस्त विचार से यह समझते हैं कि दूसरी अवस्था में संख्या उतनी ही वस्तु-मूलक है जितनी पहली अवस्था में। यह वस्तुकरण है। हमारी काल की अवधारणाएँ “पश्चाद्वर्तनता” (बिकमिंग लेटर) के विषय-गत अनुभव से सम्पर्क को बैठती हैं और परिगणित मात्राओं के रूप में वस्तु-

९ बजामिन ली व्होर-वही, पृ० २१६

१० मैलिनोवस्की ट्रुबिण्ड द्वीपवासियों की भाषा के अध्ययन के प्रसंग में कहते हैं कि ऐसी जातियों की भाषा का अध्ययन करते हुए, जो हमारे से बहुत भिन्न परिस्थितियों में रहती हैं और जिनकी संस्कृति हमारे से भिन्न है, उनके सम्पूर्ण सांस्कृतिक और भौतिक परिवेश का ध्यान रखना आवश्यक है (इष्टव्य ब्रानिस्लाव मैलिनोवस्की-मैजिक, साईंस एण्ड रिलीजियन में प्राल्लम आफ़ मीनिंग इन प्रिमिटिव लैंग्वेज, दि फ्री प्रेस ग्लैको, इलिनोइस, १९४२)

कृत हो जाती है। किन्तु होपी में भाषीय स्थिति इससे भिन्न है। बहुवचन और गणना-वाचक संख्या-पद केवल उन वस्तुओं के लिये ही प्रयुक्त हो सकते हैं जो दृश्य समूह बनाती हैं या बना सकती हैं। (इस भाषा में) कोई कल्पना-मूलक बहुवचन नहीं होते, बल्कि इसके स्थान पर एक वचन के साथ क्रमवाचक संख्यापद जोड़े जाते हैं। 'दस दिन' इस प्रकार का पद प्रयोग इन भाषा में नहीं होता है। इसका पर्याय कथन क्रियात्मक प्रकार का होता है जो कि उप-युक्त क्रम से एक दिन पर पहुँचता है। 'वे दस दिन ठहरे' द्वारा वर्णित स्थिति इस भाषा में हो जाती है 'वे ग्यारहवें दिन तक ठहरे' अथवा 'वे दसवें दिन के बाद गये'।<sup>११</sup> इसी प्रकार से गजाओं के सम्बन्ध में भी। वे बताते हैं कि होपी भाषा में द्रव्य वाचक मज्ञा नहीं होती, उदाहरणतः इस भाषा में 'पानी' का कोई पर्याय शब्द नहीं मिलेगा गिलास पानी या बाल्टी-पानी की वाचक मज्ञाएँ ही मिलेंगी।<sup>१२</sup> 'भाषाओं' में यह भेद और भी अधिक उनके व्याकरणों में दिखाई देता है जो उन भाषाओं के अवधारण-प्रकारों में एक दूसरे प्रकार के मौलिक भेद का द्योतक है। उदाहरणतः नूट्का भाषा के वाक्यों में उद्देश्य और विषय नहीं होते। "हमारे लगभग सभी वाक्यों में क्रिया शब्द का कोई कर्त्ता अवश्य होता है।"<sup>१३</sup> वास्तव में व्होर का मत है कि यदि इंडोयूरोपीय भाषाओं में देशकाल-अवधारण उससे भिन्न प्रकार का होता जो उनमें है तो गेलिलियो अथवा न्यूटन के वैज्ञानिक सिद्धांत भी मूलतः भिन्न प्रकार के होते। उनके अनुसार आईंस्टाइन का सापेक्षतावादी सिद्धांत भी, जिसमें कि देश-काल का अवधारण न्यूटन से बहुत भिन्न प्रकार का है, इसी कारण संभव हो सका क्योंकि इंडोयूरोपीय भाषाओं के संस्थान में उसकी संभावना विद्यमान थी। व्होर भाषा में एक ऐसा अन्तर्निहित गणितात्मक संस्थान देखते हैं जो एक पूर्ण वृत्त बनाता है और जिसका कोई सूत्र उसमें निहित तार्किक योजना से अलग नहीं जा सकता। उसी के शब्दों में "विचार भी किसी भाषा द्वारा निर्मित सरणियों में ही प्रवाहित होता है और इस प्रकार से सत्ता के तथा बुद्धि-कौशल के कुछ विशिष्ट पक्षों पर ही व्यवस्थित रूप से दृष्टि केन्द्रित करता है, और

११. व्होर, वही पृ० १३६

१२. वही, पृ० १४०

१३. वही, पृ० १४१

परिणामत, व्यवस्थित रूप से अन्य पक्षों की उपेक्षा कर देता है। व्यक्ति इस व्यवस्था से पूर्णतः अचेत रहता है और इसके अद्वेष बन्धनों में पूर्णतः बँधा रहता है।<sup>१११४</sup> और भिन्न-भिन्न भाषाएँ क्योंकि भिन्न-भिन्न प्रकार से सस्थान-निर्माण करती हैं इसलिये उनके प्रयोक्ता वस्तु-सत् का भिन्न-भिन्न अवधारण करने को बाध्य हैं। भाषीय सापेक्षतावाद का इसमें ब्रह्म कर स्पष्ट प्रतिपादन मिलना असंभव है।

यदि ज़होर की उपर्युक्त स्थापना को स्वीकार किया जाय तो इसका अर्थ होगा कि भाषा सब सांस्कृतिक प्रतीक-रूपों की आधार है और वह उनकी नव मभावनाओं को पूर्व-नियत कर देती है। संभवतः ज़होर यह स्वीकार करने को तैयार हैं कि एक ही भाषा-संस्थान में अनेक संभावनाएँ निहित होती हैं और उनमें से केवल कुछ ही क्रियान्वित होती हैं, और अन्य प्रसुप्त रहती हैं। क्योंकि भ, इ संभावनाएँ क्रियान्वित हुईं और उ, ए प्रसुप्त रही, इसका कोई कारण नहीं दिया जा सकता।

x

x

x

भाषा को उस सम्पूर्ण मानवीय मंदन में समझना आवश्यक है जो ज्ञान, मूल्य और कलाओं के विभिन्न क्षेत्रों में अपने आपको प्रदर्शित करता है। भाषा का जन्म प्रकृति के अभियोजन के मन्दन में हुआ किन्तु तब भी यह मानव की उस सृजन-चेतना का व्यापार है जो 'विश्वयोजना' करती है। किन्तु भाषा इतने मात्र में कहीं अधिक आगे जाती है, जैसे मनुष्य को सभी क्रियाएँ जैव-प्रयोजन का अतिक्रमण करती है। सभी मानवीय अभियोजन वासना और आवेग का सन्दर्भ छोड़कर रचनात्मक अर्थ के सन्दर्भ में व्यापारित होते हैं जिसमें अभिनिवेश वासना-व्यय के बजाय व्यवस्थान और मूल्य का रूप ले लेता है। यह व्यवस्थानात्मक और मूल्यात्मक अर्थ भाषा के अतिरिक्त जादू, पुराण, विज्ञान, दर्शन, धर्म तथा कला आदि विभिन्न रूपों में अपनी अभिव्यक्ति करता है। दूसरे शब्दों में, भाषा व्यवस्थान का अनेक में से केवल एक रूप है, अन्य रूप इसके समानान्तर हैं और पूर्णतः स्वायत्त क्षेत्र हैं। उनकी स्वायत्तता इनके रचना-नियमों में देखी जा सकती है। उदाहरणतः भाषा की रचनात्मकता का रूप अभिधानात्मक है, 'राम जा रहा है' में भवेदन क्षेत्र में



से वस्तुस्थिति की विशेष प्रकार से रचना कर उसका अभिधान किया गया है, और जिसका यह वाक्य अभिधान करता है उसका सस्थान इस भाषा के रचना-सस्थान के रूप को व्यक्त करता है। इस प्रकार से, यह अभिधान वस्तु-सत्ता का नहीं होता, बल्कि भाषा द्वारा कल्पित विषयो का होता है। इसके विपरीत, विज्ञान अभिधानात्मक नहीं है, विज्ञान अपने विषय तथ्यात्मक-प्रमाणीकरण पर आधारित व्याख्या-सन्दर्भ में ग्रहण करता है। इसीलिये भेज, कुर्सी किसी विज्ञान के “विषय” नहीं होते, जबकि पानी पर लकड़ी के तैरने का तथ्य विज्ञान का विषय होता है। यद्यपि यह ठीक है कि विज्ञान भाषा का उपयोग करता है (यद्यपि अमूर्तकरण के उन्नत स्तरों पर यह भाषा का भी वृत्त तोड़ कर शुद्ध गणित को अपना वाहन बना लेता है) किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि विज्ञान का रचना-सन्दर्भ वही है जो भाषा का है।

अब यह एक अत्यन्त महत्वपूर्ण निष्कर्ष है, क्योंकि यदि यह निष्कर्ष सही है तो भाषा का सर्वतामित्व (सब को आच्छादित करना) असिद्ध हो जाता है और ज़ोर के विपरीत यह कहा जा सकता है कि जितना ही भाषा का मूल-सस्थान विज्ञान को प्रभावित करता है उतना ही विज्ञान का मूल सस्थान भाषा को प्रभावित करता है। काल की न्यूटनीय और आईंस्टाइनिय परिभाषाओं को ले। इन दोनों में एक मौलिक ऐक्य है जो हमारे भाषा-सस्थान में मूलित है, किन्तु इनमें अत्यन्त गंभीर अन्तर भी है जो हमारे भाषा-सस्थान में मूलित नहीं है। इस भेद को हम भाषा से उत्पन्न कैसे मान सकते हैं? इसे हम एक उदाहरण द्वारा स्पष्ट करेंगे मान लीजिये कि अ प्रश्न करता है “ग गाव यहा से कितना दूर है?” अब इ इसका उत्तर देता है—“दस मील”, और उ उत्तर देता है “वैसे तो गाव बारह-एक मील है किन्तु आप कार पर हैं तो तीन-एक मील ही समझिये।” अब पहले उत्तर में देश और काल पूरी तरह से पृथक् कल्पित है जबकि दूसरे में ये एक ही आयाम बनाते हैं। अब यहा दो बातें देखने की हैं (१) कि यह प्रश्न हमारी भाषा में इस प्रकार से किया जा सकता है यह तथ्य हमारी भाषा में देश-काल के विशेष भाषीय अभिधान के स्वरूप का द्योतक है। जैसाकि हमने पीछे देखा था, होपी भाषा में देश-काल अवधारण हमारी भाषा से भिन्न प्रकार से होता है। इसी प्रकार से ट्रुनिड द्वीपवासियों की भाषा के एक वाक्य का विश्लेषण करते हुए मैलिनोवस्की कहते हैं कि इसे समझने के लिये इन “आदिवासियों के भौगोलिक अवधारण पर

तथा भाषीय साधन के रूप में बिम्ब-कल्पानाद्यो आदि पर विमर्श करना आवश्यक है।<sup>१५</sup> किन्तु उपरोक्त दो उत्तर दो सर्वथा भिन्न प्रकार के देश-काल-निर्धारणों के द्योतक हैं। इनमें पहले में अमूर्तीकरण का स्तर दूसरे की अपेक्षा उन्नत है। किन्तु क्योंकि इन दोनों उत्तरों की रचना हमारी भाषा में संभव है इसलिये इनके भेद को भाषामूलक नहीं कहा जा सकता। यह बात और भी स्पष्ट तब हो जाती है जब हम विज्ञान में उसकी अपनी व्यावहारिक आवश्यकताओं के कारण, अथवा दार्शनिक दृष्टिकोण के आधार पर हुए देश-काल विषयक अवधारण में परिवर्तन को देखते हैं। 'गांव दस मील दूर है' वाक्य में व्यक्त देश-काल को अवधारणा भारतीय और पश्चिमी विज्ञानों में लगभग आरम्भ से लेकर बीसवीं शताब्दी के आरम्भ तक हमें मिलती है, किन्तु १९०५ में आईंस्टाईन के सापेक्षतावाद के प्रतिपादन के पश्चात् 'कार में जाये तो तीन-एक मील ही है' में व्यक्त अवधारणा का विकास हुआ। विज्ञान में यह अवधारणा-परिवर्तन इसलिये नहीं हुआ कि हमारी भाषा में इसकी सम्भावना विद्यमान थी, बल्कि इसलिये हुआ कि पहली अवधारणा "नये वैज्ञानिक तथ्यों" की व्याख्या नहीं कर सकी। यह इस बात से और भी स्पष्ट है कि जबकि दूसरे उत्तर में अमूर्तीकरण का स्तर निम्नतर है, सापेक्षतावाद में यह न्यूटनीय निरपेक्षतावाद से उन्नततर है। यह बात और भी स्पष्ट रूप से देश-काल विषयक दार्शनिक सिद्धान्तों में देखी जा सकती है। इनमें से अनेक सिद्धान्तों में कल्पित देश-काल को हमारी भाषा के रचना-संस्थान में नहीं देखा जा सकता। वगैरह इसका एक उदाहरण है और बौद्ध दर्शन दूसरा। तब भी बौद्धों का यह प्रतिपादन एक सीमा तक ठीक है कि भाषा के विशेष रचना-संस्थान के कारण हमारा वैज्ञानिक और दार्शनिक चिन्तन गम्भीर रूप से प्रभावित हुआ, जो स्वाभाविक है। दूसरी ओर, काव्य में भाषा अपना अभिधानात्मक व्यापार छोड़कर ही स्वीकृति पाती है और अभिधायक लक्ष्यार्थ और व्यंग्यार्थ को स्थान देता है।

कुछ पुराविदों ने पुराण को असंख्यो की कपोल-कल्पनाएँ मानते हुए उनका स्रोत भाषा को माना है। मैक्समूलर के अनुसार, "पुराण का विवेचन वास्तव में मनोवैज्ञानिक विवेचन पर आधारित है, और क्योंकि हमारा मानस

भाषा के माध्यम से विषयाकार ग्रहण करता है, इसलिये अन्ततः यह भाषा-विवेचन का प्रश्न हो जाता है। यही कारण है कि मैं पुराण को विचार के बजाय भाषा का एक रोग कहता हूँ। प्राचीन भाषा का प्रयोग अत्यन्त दुस्साध्य है, विशेषतः अमूर्त धार्मिक प्रयोगों में प्रत्ययों को व्यक्त करना असम्भव है, ये केवल रूपों द्वारा ही व्यक्त किये जा सकते हैं, और यह कहना अत्युत्तिपूर्ण नहीं होगा कि प्राचीन भाषा के शब्दकोश मुख्यतः रूपों से भरे हैं। और यही निरन्तर भ्रान्तियों का अजन्म स्रोत है।<sup>१६</sup> यह देखना अधिक कठिन नहीं है कि यह दृष्टिकोण न भाषा के सम्बन्ध में सही है और न पुराण के सम्बन्ध में ही। यदि अमूर्त प्रत्ययों को भाषा के माध्यम में व्यक्त करना असम्भव है तब स्पष्ट है कि इनका स्रोत भाषा नहीं हो सकती। इसका अर्थ है कि इन अमूर्त प्रत्ययों को व्यवस्था एक स्वतन्त्र व्यवस्था है जो भाषा के बाहर जन्म लेती है। यदि ऐसा है तब पुराण भाषागत रूपों में भ्रमित कैसे होता है? वह भी इतना भ्रमित कि सारी पौराणिक व्यवस्था ही उस भ्रम और रोग से ग्रस्त हो जाय? पौराणिकों के वे कौन से अमूर्त प्रत्यय हैं जो भाषा में रूपकात्मक हो जाते हैं? क्या हम भाषा-जनित विकार हटाकर उनके शुद्ध रूप को प्राप्त कर सकते हैं, जैसे मनो-चिकित्सक मानसिक अवरोध (इन्हिबिशन) हटाकर वास्तव प्रयोजन को चेतन में ला देता है? हमारे विचार में ऐसे कोई अमूर्त प्रत्यय नहीं हैं जो भाषा में गलत सूक्ति पाकर पौराणिक भ्रम को जन्म देते हैं, यह हम पुराण-विषय अध्याय में देखेंगे। किन्तु मैक्समूलर की भ्रान्त स्थापना एक उपयोगी दिशा की ओर निर्देश करती है और वह है भाषा की अमूर्तकरण की एक सीमा से आगे जा सकने की असमर्थता, यह हमें विज्ञान, दर्शन, धर्म और कला में निरन्तर अनुभव होती है। विज्ञान इसीलिये अन्ततः भाषा का अतिक्रमण कर गणित का आश्रय लेता है। धर्म भाषा को असमर्थ पाकर मन्त्र और उलटबासियों आदि के उपायों का आश्रय करता है, जहाँ भाषा सर्वथा नवीन क्षेत्र में प्रवेश करती है। भाषा का यह प्रयोग सिद्ध करता है कि धर्म का अपना प्रतीक-संस्थान भाषा से कितना स्वतन्त्र और समर्थ होता है कि यह अपने उपयोग के लिए भाषा को एक ऐसा आयाम दे देता है जो उसके मूल रूप से उतना ही दूर और विलक्षण है जितना गणित, विवेक

विज्ञान में प्रयुक्त गणित । दर्शन यद्यपि भाषा का अधिक अतिक्रमण नहीं करता किन्तु तब भी वह अनिर्वचनीय, अतिक्रामी आदि कौटिल्यो का आश्रय लेता है, जहाँ उसके पाठक की भाषा की असमर्थता में सकेत लेना पड़ता है ।

## पौराणिकता

“पौराणिकता” की एक ऐसी व्यापक परिभाषा, जो इस मनोवृत्ति<sup>१</sup> के सब रूपों का आकलन कर सके, बहुत कठिन है। सब व्यक्तियों और समाजों में यह मनोवृत्ति न्यूनाधिक मात्रा में विद्यमान देखी जा सकती है। किन्तु इसके इस व्यापक अर्थ पर हम केवल इस अध्याय के अन्त में संक्षेप से विचार करेंगे। यहाँ मुख्यरूप से हमारा प्रयोजन आदिम-मानव की मनोवृत्ति के स्वरूप पर विचार करना है।

किन्तु “आदिम मनोवृत्ति” कहने में यह धारणा पूर्व निहित हो जाती है कि आदिम मानव की अवधारण-कोटिया (कासेण्डुमल कैटेगरीज) “सम्य” मानव से मूलतः भिन्न प्रकार की है। किन्तु हमारा ऐसा कोई अभिप्राय नहीं है। जैसाकि हमने पीछे कहा, मानव की मनोवृत्तियों के अनेक आयाम हैं, पौराणिकता इनमें से एक है। आदिम मानव में यह आयाम प्रमुख रूप से विद्यमान मिलता है, किन्तु गौण रूप से उसमें आनुभविक अवधारण और तार्किक अवधारण की कोटिया भी स्पष्ट है। संभवतः यह कहना उचित होगा कि उसमें धार्मिक अवधारण की कोटि का अभी विकास नहीं हुआ रहता।<sup>२</sup> किन्तु यह कोटि

१ ‘मनोवृत्ति’ से यहाँ हमारा अभिप्राय है जगत् (फिनोमिना) के अवधारण का प्रकार।

२ नृत्वशास्त्री और समाजशास्त्री पौराणिकता और धर्म में कोई अन्तर नहीं देखते, किन्तु हमारे विचार में ये मूलतः भिन्न आयाम हैं। इसलिये हमने धर्म पर पृथक् विचार किया है और वहाँ पौराणिकता से इसकी पृथक्ता दिखाई है। द्रष्टव्य आगे अध्याय ७।

भी पौराणिकता की प्रमुखता के युग में ही पीछे विकसित हो गयी थी, यह ऐतिहासिक खोजों से प्रमाणित है। बबिलोन, मिश्र, भारत और ग्रीस के आदि-कालों में यह स्पष्टतः देखा जा सकता है।

इस आदिम अर्थ में पौराणिक मनोवृत्ति को “अप्राकृतिक शक्तियों, व्यक्तियों और तत्वों में विश्वास” कहा जा सकता है। यहाँ यह द्रष्टव्य है कि इस परिभाषा में ‘अप्राकृतिक’ शब्द का प्रयोग एक अन्य मनोवृत्ति, कहे मानुषविक-तार्किक मनोवृत्ति, की पूर्वधारणाओं का द्योतक है। वास्तव में पौराणिक मनोवृत्ति सम्बन्धी अधिकांश नृतत्ववैज्ञानिक सिद्धांत इन बाहरी कसौटियों के आधार पर ही निर्मित हैं, जैसा कि हम अभी देखेंगे। किन्तु यदि इस सीमा का ध्यान रखा जाय तो ऊपर की परिभाषा को तात्कालिक प्रयोजन के लिये स्वीकार किया जा सकता है। यह ध्यान रखने पर ‘अप्राकृतिक’ शब्द ‘काल्पनिक’ अथवा ‘भ्रूढतामूलक’ का पर्याय नहीं होकर स्वयं उस कोटि की वस्तु का वाचक होगा जो मानुषविक-तार्किक कोटि में अन्य किसी शब्द द्वारा व्यक्त नहीं की जा सकती। कुछ नृतत्ववैज्ञानिकों ने पौराणिक मनोवृत्ति को इसी रूप में देखा है। उदाहरणतः जेम्स फ्रेजर के अनुसार जादू और विज्ञान में इनकी पूर्व-प्रतिज्ञाओं के अतिरिक्त कोई मौलिक अन्तर नहीं है। वे कहते हैं

“जब कभी सहानुभूतिक जादू (सिम्पैथेटिक मैजिक) अपने विशुद्ध और अभिश्रुत रूप में घटित होता है तब इसमें यह धारणा निहित रहती है कि एक घटना दूसरी का अनिवार्यतः अनुसरण करती है और इसमें कोई अप्राकृतिक (स्पिरिटुअल) या मानसिक (पर्सनल) कारक हस्तक्षेप नहीं करता। इस प्रकार से इसकी आधारभूत अवधारणा प्राच्यनिक विज्ञान की अवधारणा से अभिन्न है, इसकी सम्पूर्ण व्यवस्था के मूल में एक विश्वास अन्तर्निहित रहता है, जो यद्यपि अव्यक्त रहता है किन्तु जो वास्तव और दृढ़ होता है, कि प्रकृति में नियम और एकरूपता है। जादूगर को इसमें कोई सन्देह नहीं होता कि समान कारण समान कार्य उत्पन्न करता है, उपयुक्त सम्मोहन (स्पेल) के साथ उपयुक्त आयोजन का सम्पादन अनिवार्यतः अपेक्षित परिणामों को ही फलीभूत करेगा। इस प्रकार से, विश्व की जादुई और वैज्ञानिक अवधारणाओं में बहुत अनुरूपता है। इन दोनों में ही घटनाओं का अनुक्रम पूर्णतः नियमित तथा निश्चित होता है और अपरिवर्तनीय नियमों द्वारा नियत होता है। इन

नियमों का क्रिया-व्यापार (ऑपरेशन) पहले से देखा और जाना जा सकता है। अनियमितता और आकस्मिकता के तत्व इसमें पूर्णतः बहिष्कृत रहते हैं। जादू का घातक दोष नियम शासित घटनाओं के अनुक्रम की सामान्य धारणा में नहीं है, बल्कि उन विशेष नियमों के स्वरूप की पूर्णतः भ्रात धारणा में है जोकि इस अनुक्रम का निर्धारण करते हैं। जादू-टोने में विश्वास विचार के दो महान् मूल नियमों में से एक या दूसरे भ्रात व्यवहार का परिणाम है, वे हैं - विचारों का समता के आधार पर संयोजन तथा देश और काल में निकटता के आधार पर संयोजन - संयोजन के सिद्धांत स्वतः अत्युत्तम हैं और वास्तव में मानव-मन के व्यापार के लिये अत्यन्त आवश्यक हैं। उचित रूप में इन्हें व्यवहार में लाने पर ये विज्ञान को संभव करते हैं, और अनुचित रूप से व्यवहृत होने पर ये जादू को संभव करते हैं।<sup>३</sup>

फ्रेजर एक मनो-विकासवादी नृतत्वशास्त्री था, जिसके अनुसार जादू, धर्म और विज्ञान एक विकासात्मक प्रक्रिया की कड़ियाँ हैं। उसके अनुसार, पहले मनुष्य के पास वैज्ञानिक ज्ञान नहीं था और वह प्राकृतिक शक्तियों की व्याख्या, विनियोजन और अनुमान के लिए जादू पर आश्रित था। समय बीतने के साथ जादूगर विशेषज्ञ हो गये और अपने समुदाय के लिये सत्कारादि कराने वाले बने। अब, इनकी शक्तियों की व्याख्या के लिए सामान्य लोगों ने इनमें अतिप्राकृतिक शक्तियों का आरोपण किया और उनके मरने पर उनकी आत्माओं की देवताओं के रूप में पूजा करने लगे। इस लोक में जादूगर दिव्य राजा हो गये और क्रमशः वे पुजारी बने, आदि -। अपनी इस प्राक्कल्पना को सिद्ध करने के लिए उन्होंने तथा अन्य विकासवादी नृतत्वशास्त्रियों (टेलर, लैंग, मैरेट आदि) ने अत्यन्त महत्वपूर्ण ऐतिहासिक विवरण प्रस्तुत किये हैं, किन्तु ये विवरण, उपयुक्त या अनुपयुक्त, पौराणिक मनोवृत्ति के स्वरूप की उचित व्याख्या नहीं करते। ये सिद्धांत डार्विन को जैव तत्व की विकासवादी व्याख्या से प्रभावित थे, किन्तु मनोवृत्ति के परिवर्तन को जैव परिवर्तन की अनुरूपता में देखने का औचित्य अत्यन्त सन्देहास्पद है।

फ्रेजर और अन्य विकासवादियों से एकदम उलट लेवी ब्रह्म का

३ सर जेम्स फ्रेजर-दि गोल्डन बफ, भाग १ दि मैजिक, पार्ट एण्ड दि एवोल्यूशन आफ किंग्म, पृ० २२०

मत है। वे आदिम और सम्य मनोवृत्तियों में पूर्ण व्यवच्छेद देखते हैं। उनके अनुसार “आदिम मनोवृत्ति तथा सम्य मनोवृत्ति में कोई समता या तारतम्य देखना निरर्थक है। ये एक जाति की हैं ही नहीं। आदिम मन में तर्क और युक्ति की वे प्रक्रियाएँ पूर्णतः अनुपस्थित हैं जो टेलर और फ्रेजर इनमें देखते हैं। यह मनोवृत्ति तर्क-परक न होकर ‘प्राक्-तार्किक’ अथवा रहस्यात्मक है। यह हमारे तर्क के अत्यन्त प्राथमिक सिद्धांतों से भी वंचित है। असम्य मानव अपने एक पृथक् ससार में रहता है—ऐसा ससार जो हमारे लिए पूर्णतः अगम्य है।”<sup>४</sup>

ब्रूह्ल का यह प्रतिपादन एक दृष्टि से बहुत अनुचित प्रतीत होता है, क्योंकि मानव में अत्यन्त आदिम स्तर पर भी हम ससार के आनुभविक-तार्किक विनियोग के लक्षण देखते हैं। उसे हम अत्यन्त आरम्भिक अवस्थाओं में प्राकृतिक पदार्थों से उपकरण बनाते हुए, रोगों का उपचार करते हुए तथा ऋतु-परिवर्तनों का ध्यान रख कर अपनी यात्राओं और कृषि की योजना करते हुए, पाते हैं। कुछ अवस्थाओं में तो ज्यामिति और गणित तथा खगोल-विज्ञान के आरम्भिक सिद्धान्त भी उनमें दृष्टिगत होते हैं। किन्तु तब भी ब्रूह्ल पूर्णतः गलत नहीं हैं, क्योंकि जैसा कि हम आगे देखेंगे, “पौराणिक मनोवृत्ति” “वैज्ञानिक मनोवृत्ति” से भिन्न है, एक प्रकार से विपरीत है, कहना चाहिए, इनमें सरचनात्मक अन्तर है, यद्यपि उसे प्राक्-तार्किक कहना शायद उचित नहीं है। ब्रूह्ल की गलती केवल यह है कि वह आदिम मानव में केवल पौराणिक मनोवृत्ति ही देखता है, अन्य मनोवृत्तियाँ नहीं देखता है।

फ्रेजर और ब्रूह्ल के मत दो विरोधी धोरों पर हैं, इन दो के बीच अन्य अनेक मत हैं जिनकी हम यहाँ चर्चा नहीं करेंगे और आगे अपने विवेचन-प्रसंग में यत्र-तत्र उनका उल्लेख करेंगे। ये मत आदिम मनोवृत्ति की उसके भीतर से परीक्षा करते कहे जा सकते हैं, क्योंकि ये उस मनोवृत्ति को यथावत् स्वीकार कर उसका स्वरूप-विवेचन करते हैं। दो अन्य व्याख्या-वर्ग हैं जिन्हें बाहरी आलोचक कहा जा सकता है। एक वर्ग मनोविश्लेषकों का है जो इस मनोवृत्ति को सावैगिक समस्याओं की ऐसी उपचार-व्यवस्था के रूप में



देखता है, जिसे मन का अवचेतन-स्तर बाह्य परिवेश के साथ अनुकूलन और सामञ्जस्य के लिए सरचित करता है। फ्रायड और युंग इस सम्प्रदाय के दो प्रमुख प्रस्तावक हैं। दूसरा सम्प्रदाय प्रकायवादियों का है जिसके प्रवर्तक कुर्षीम, मैक्स वेबर और ताल्कट पार्सन्स हैं। इसके अनुसार धार्मिक-संस्थाएँ (जादू, टोटम, कल्ट, संस्कार आदि) समाज के कुछ केन्द्रीय मूल्यों की प्रतीक होती हैं, जिनका कि आत्मसात्करण (इन्टर्नालाइजेशन) समाज के विभिन्न अंगों के उचित संगठन के लिये आवश्यक होता है।

इन मतों को हम 'बाह्यालोचक' इसलिये कहते हैं क्योंकि ये बाह्य प्रयोजनों के प्रसंग से इस मनोवृत्ति को समझने का प्रयत्न करते हैं। ये दो व्याख्या-सन्दर्भ कितने भी उचित क्यों न हों, ये इस मनोवृत्ति के स्वरूप को समझने में असमर्थ हैं। इनमें एक मूल भ्रामकता भी निहित है। ये एक अत्यन्त साधारणीकृत संरचना में इसको जँचाने का प्रयत्न करते हैं, फिर चाहे इसका अंगभंग ही हो जाय। उदाहरणतः मनोविश्लेषक पौराणिकता को (धार्मिकता को भी) एक रोग-लक्षण (सिम्प्टम) के रूप में देखते हैं जो अन्तर्मन की समाज-विरोधी भावों तथा सामाजिक यथार्थ के बीच तथा/अथवा अन्तर्मन की प्रेरणाओं और आनुमतिक-तार्किक यथार्थ के बीच सामंजस्य-विधान के प्रयत्न का द्योतक है। इसके अतिरिक्त, पितृ-भ्रष्टि आदि इनकी विशिष्ट प्राक्कल्पनाएँ अत्यन्त विवादास्पद और अप्रामाण्य हैं। यह सिद्धांत अपने मूलरूप में भी अनुचित प्रतीत होता है, क्योंकि यह उतना ही दात से नाखून काटने और बात करते हुए सिर झुलाने के ऊपर भी लागू होता है जितना, और जैसा, पौराणिकता पर। प्रकायवादी मत इस प्रकार से अनुपयुक्त नहीं है, किन्तु कोई संस्थाएँ कोई कार्य सम्पादित करती हैं, कोई प्रयोजन सिद्ध करती हैं, इसका अर्थ यह नहीं कि ये इस प्रयोजन के कारण अस्तित्व में आईं। यह सिद्धांत यदि एक सीमा तक विकसित धार्मिक संस्थाओं के सम्बन्ध में सही भी हो, पौराणिक मनोवृत्ति के सम्बन्ध में यह बिल्कुल सही नहीं है, क्योंकि पौराणिक मनोवृत्ति एक सम्पूर्ण विश्व-दृष्टि है। एक सम्पूर्ण विश्व-दृष्टि कुछ प्रयोजन सिद्ध करने के लिए अस्तित्व में नहीं आती। यह प्रयोजनों की आधार बनती है, प्रयोजन इसमें उत्पन्न होते हैं।

x

x

x

पौराणिकता को हमने सम्पूर्ण विश्व-दृष्टि कहा। इसे 'विश्व-दृष्टि'

कहने का अर्थ है कि यह वस्तु-सत् के अवधारण का एक प्रकार है, अथवा कहे, यह एक विधा है जिसके चाक पर गोचरताएँ विषयाकार ग्रहण करती हैं। अवधारणात्मक विधा अथवा विश्व-दृष्टि होने के कारण यह एक सैद्धांतिक संस्थान बनाती है, इसमें एक व्यवस्थात्मक एकत्व है जो बहुत्व का विनियोग करता है और जिसके सामान्यो में निरूपित होकर विशिष्ट सजापित होते हैं। इस दृष्टि से यह विज्ञान और धर्म का समकक्ष है।<sup>५</sup>

संज्ञान मात्र की यह विशेषता है कि यह अर्थमूलक होता है, इसलिए यह कभी निष्क्रिय ग्रहण नहीं होता। किन्तु मानवीय संज्ञान एक बात में पाशव संज्ञान से (जिस रूप में हम उसे समझते हैं) विशेष है, इसका अर्थ अत्यन्त सरचित प्रकार का और सर्वसम्प्राप्त होता है, यह व्याख्यात्मक सन्दर्भ में विषय-ग्रहण करता है। इसलिए इसके विषय केवल तात्कालिक प्रयोजन से निर्धारित नहीं होकर एक जटिल व्यवस्था की अनिवार्यता से उत्कीर्ण होते हैं। हमारे सरल में सरलतम निर्णय भी देश, काल, कारणता, अह, इतर, जीव, जड़ आदि की विभिन्न कोटियों में सरचित होते हैं। ये कोटियाँ हमें इतने सहज रूप में प्रदत्त होती हैं कि इनमें हमें सामान्यतः कभी सन्देह नहीं होता, हम इन्हीं सत्ता की ही कोटियाँ मानते हैं। यह स्वाभाविक है, क्योंकि ये कोटियाँ अनुभव की विषय नहीं होकर विषय की पूर्वापेक्षाएँ हैं, विषय की सम्भावना के लिए आवश्यक है कि वह इन कोटियों में सरचित होकर प्रस्तुत हो। इसलिए जब कभी हम ऐसी अवधारणात्मक योजना के सम्पर्क में आते हैं जिनमें इन कोटियों का रूप हमारी कोटियों से भिन्न प्रकार का होता है तब हम उस योजना को एक भ्रम अथवा विक्षिप्तता का परिणाम समझते हैं। पौराणिकता के सम्बन्ध में सामान्यतः हमारी यही प्रतिक्रिया होती है, क्योंकि इसको अवधारण की कोटियाँ हमारी कोटियों से इतनी भिन्न प्रकार की हैं कि हम उनको गम्भीर प्रयत्न के बिना और अपनी कोटियों से बाहर आए बिना समझ ही नहीं सकते, उनका हमारे लिए भ्रम प्रतीत होना स्वाभाविक है। यही वास्तव में आधुनिक विज्ञान में रूपान्तरित हमारी अवधारण-कोटियों के सम्बन्ध में भी कहा जा सकता है। आज विज्ञान का व्यापक आतक होने के कारण हम उनमें अवधारित अत्यन्त विचित्र कोटियों को भी सत्य की कोटियाँ

मान लेते हैं और उसके पक्ष में अपनी अवधारण-कोटियों को छोड़ने को तैयार हो जाते हैं, किन्तु उचित ज्ञानमीमासा के लिए ये दोनों कोटि-क्रम समतुल्य है।

किन्तु जिन्होंने पुराण को इस परिप्रक्ष्य में नहीं देखा वे इससे अत्यन्त विस्मित और चकित होते रहे हैं। उनके पास केवल दो ही रास्ते इस अवधारणात्मक योजना को समझने के लिए थे, एक इसे विमूढता कह कर इसका तिरस्कार कर देना और दूसरा रूपकात्मक मानकर इसकी धार्मिक, दार्शनिक या अन्यान्य व्याख्या करना। पश्चिम में सोफिस्टों तथा मध्य-युगीन धर्म-दार्शनिकों ने पुराणों को रूपकात्मक मान कर ही इनकी व्याख्या की। रिनैसा काल तक पश्चिम में यही दृष्टिकोण पौराणिकता के प्रति रहा। हमारे देश में भी पुराणों की व्याख्या आर्य समाज, ब्रह्म समाज आदि के समय तक रूपकात्मक दृष्टि से ही होती रही है। वास्तव में हमारे यहां जो पुराण उपलब्ध होते हैं वे पुराणों के रूपकात्मक आख्यान ही उपलब्ध होते हैं। किन्तु वास्तव में पुराण और रूपकात्मकता में परस्पर पूर्ण प्रतीपता है, जो रूपकात्मक है वह पुराण नहीं है। उदाहरण के लिए, ऋग्वेद के पुरुष सूक्त का यह मन्त्र लें—“ईश्वर के मुँह से ब्राह्मण, भुजाओं से क्षत्रिय, जानुओं से वैश्य, और पैरों से शूद्र उत्पन्न हुए।” अब यदि यह मन्त्र रूपक मात्र है तब यह पुराण नहीं है, किन्तु यदि कोई सचमुच यह समझता है कि विभिन्न वर्णों की उत्पत्ति ठीक इसी प्रकार से हुई, तब यह पौराणिक कथन है। उदाहरण के लिए, इसके समकक्ष उत्पत्ति सम्बन्धी एक कहानी देखें जिसका मैलीनोवस्की ने उल्लेख किया है। मैलीनोवस्की के अनुसार, ट्रूब्रिएड द्वीपवासियों में “स्तर की समस्या, जोकि उनके समाज में एक महत्वपूर्ण समस्या है, एक विशेष बिल में से उद्भव की कथा द्वारा तय की गई। यह बिल, जिसका नाम ओबुकुला है, लवाई गाव के निकट है। इस प्रकार के अन्य उद्भवों से इस की यह विशेषता थी कि जबकि अन्यथा एक बिल से एक वंश की उत्पत्ति हुई, लवाई के इस बिल में से एक के बाद दूसरे चार वंशों के आदि-पूर्वज उत्पन्न हुए। उनके आविर्भाव के बाद, (पौराणिक दृष्टि से) एक अत्यन्त महत्वपूर्ण घटना घटित हुई। पहले केलवसी (एक छिपकला) बाहर निकला जोकि लुकुलाकुटा गोत्र का पूर्वज था। उसके शीघ्र बाद कुत्ता आया, जोकि लुकुवा गोत्र का पूर्वज था, जोकि पहले

सबसे उच्च स्तर पर था । तीसरा सूअर निकला जो मलासी गोत्र का पूर्वज था, जोकि इस समय स्तर में सबसे ऊपर है । अन्त में बुक्वासिसिगा (साप या मगर) निकला । सूअर और कुत्ता इधर-उधर दौड़े, और कुत्ते ने नोकू पौधे के फल देखकर उन्हें सूघा और फिर खा लिया । इस पर सूअर ने कहा—तुमने नोकू खाया है, तुमने मल खाया है, तुम निम्नस्तर के हुए, एक साधारण जन, मुखिया-गुमायु-में होऊँगा । और उसके बाद से मलासी गोत्र के उपगोत्रीय टावलू लोग मुखिया होते हैं ।<sup>१०४</sup> उपर्युक्त आख्यान ट्रुनिएड के आदिवासियों के लिए कहानी नहीं है, रूपक भी नहीं है, यह उनके लिए वास्तविकता है, वे इसमें उसी प्रकार से विश्वास करते हैं जिस प्रकार से हम किसी भी ऐतिहासिक घटना में करते हैं । मैलिनोवस्की के ही शब्दों में “जिस रूप में आदिम समुदायों में पुराण का अस्तित्व है, अर्थात् अपने जीवित आदिम रूप में, उस रूप में यह कथा मात्र नहीं है बल्कि जीया गया यथार्थ है । जीवित रूप में देखने पर यह रूपकात्मक नहीं है बल्कि यह अपनी विषय-वस्तु की अपरोक्ष अभिव्यक्ति है । आदिम संस्कृति में पुराण एक अपरिहार्य प्रयोजन को सिद्ध करता है, यह विश्वासों को व्यक्त करता है तथा उन्हें सर्वाङ्गीत और नियमित करता है ।<sup>१०५</sup>

मैलिनोवस्की ने अपने उक्त प्रतिपादन के समर्थन में ट्रुनिएड द्वीपों में अपने अनुभवों के आधार पर अत्यन्त महत्वपूर्ण विवरण प्रस्तुत किए हैं । वास्तव में मैलिनोवस्की के ये विचार आधुनिक नृत्व-शास्त्रियों के प्रतिनिधि विचार कहे जा सकते हैं । ये वैज्ञानिक लोग पौराणिकता को न तो प्रतीकात्मक (रूपकात्मक) कयाए मानते हैं और न विमूढताजन्य मनोवृत्ति । किन्तु पौराणिक विश्वासों को आदिम जीवन का अनिवार्य, अथवा उपयोगी भी, अथवा कहना मात्र इसके एक विमूढता-जन्य मनोवृत्ति अथवा दृष्टि कहने के विरुद्ध तर्क नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उनके अपने ही दिये उदाहरणों के अनुसार ये विश्वास इसलिए आदिमों के लिए उपयोगी कहे जा सकते हैं क्योंकि वे लोग विमूढता की स्थिति में हैं । उदाहरणतः टोटेमिक विश्वास सामाजिक सामुदायीकरण में महायुक्त होते हैं, किन्तु, कहा जा सकता है कि, वह केवल

६ आनिस्लाव मैलिनोवस्की मैजिक, भाइस एंड रिलीज्यन, पृ ६०

७ वही, पृ ७६

इसलिए क्योंकि आदिम व्याक्त यह समझ सकवे में असमर्थ है कि मानव, पशु, पौधे और जड़ वस्तुएं एक ही कोटि में नहीं रखी जा सकती और इस प्रकार से वह अपने वंश या समुदाय का तादात्म्य किसी प्राणी-जाति अथवा वनस्पति अथवा किसी पदार्थ के साथ कर देता है। उदाहरणतः “आस्ट्रेलिया के आदिवासी विश्वास करते हैं कि गर्भ-धारण का सम्बन्ध कुछ विशिष्ट स्थानों के साथ है जिनमें कि पूर्वजों की आत्माएं निवास करती हैं। जब कोई स्त्री इन स्थानों पर जाती है तब किसी पूर्वज की आत्मा उसके शरीर में पुनर्जन्म के लिए प्रवेश करती है।”<sup>८</sup>

अब, इस आदिम विश्वास को किसी भी प्रकार वैज्ञानिक विश्व-दृष्टि के साथ सगत नहीं बैठाया जा सकता और परिणामतः (उस दृष्टि के अनुसार) इसका भ्रामक और विमूढता-जन्य होना सिद्ध है। यदि नूतनवैज्ञानिक इन विश्वासों को आदिमों के लिए उपयोगी पाते हैं तब यह उपयोगिता की कल्पना भी वैज्ञानिक का सन्दर्भ है, पौराणिक का सन्दर्भ नहीं। पौराणिक उनकी सत्यता में विश्वास करता है, इनको उपयोगिता के कारण इन्हें प्रचलित नहीं करता।

×

×

×

पौराणिक अवधारण के मूल्याङ्कन से पूर्व इसके विशिष्ट स्वरूप पर विचार करना उपयुक्त होगा। यहाँ हम पौराणिक अवधारण में बाह्य विषय, कारणता तथा अह-बोध के स्वरूपों पर संक्षेप से विचार करेंगे :

हमारे बाह्य विषयों के अवधारण में तीन प्रत्यय-मौलिक हैं—(१) अद्वितीयता, (२) देश-कालिक-अविच्छिन्नता और (३) निरन्तरता। अद्वितीयता का अर्थ है कि यदि व्यक्ति य राम है तो वह इयाम नहीं हो सकता, यदि ‘राम’ और ‘इयाम’ एक ही व्यक्ति के नाम नहीं हैं तो। इसी प्रकार, यदि य राम है तो उसका कोई अग राम नहीं है।

देश-कालिक अविच्छिन्नता का अर्थ है कि यदि य देश-काल  $d_1$  पर है तो वह  $d_2$  पर नहीं हो सकता। निरन्तरता का अर्थ है कि यदि य काल  $k_1$   $d_1$  पर है, और यदि वह वहाँ से उठा कर ले जाया नहीं गया, तो वह काल

क<sub>२</sub> पर भी वही होगा। तथा यदि य देश-काल द<sub>१</sub> से देश-काल द<sub>२</sub> पर स्थानान्तरित हुआ है तो द<sub>१</sub> तथा द<sub>२</sub> के बीच निरन्तर-क्रम सम्बन्ध है।

ये तीन प्रत्यय बाह्य विषयो के हमारे अवधारण में इतने आधारभूत हैं कि इनमें से एक का भी निरास हमारे विषय-अवधारण के स्वरूप को पूर्णतः परिवर्तित कर देगा। पौराणिक विषय-अवधारणा में इन तीनों प्रत्ययों के लिए कोई स्थान नहीं है।

अद्वितीयता का उल्लघन पौराणिक विषय-अवधारण में तीन प्रकार से देखा जाता है—(१) पौराणिक के लिए व्यक्ति, उसके नाम, उसकी प्रतिमा अथवा उसके किसी अंश में स्पष्ट अन्तर नहीं है। यह शब्द-जादू, नाम-जादू तथा प्रतिमा-जादू आदि के प्रयोगों में स्पष्टतः देखा जा सकता है। किसी के नाम का टोना कर देने पर उस व्यक्ति को हानि पहुँचाई जा सकती है। इसी प्रकार, पौराणिक के लिए किसी मनुष्य का चित्र उसका दूसरा व्यक्तित्व है—जो उस चित्र के साथ घटित होता है वही उस व्यक्ति के साथ घटित होता है। विषय की यह धारणा प्रतिमा-जादू में देखी जा सकती है। वास्तव में इसीलिए आदिम लोग अपना फोटो किसी को नहीं लेने देते, क्योंकि उनके अनुसार, उनका चित्र अपने वश में करने के द्वारा उन्हें भी वश में कर लिया जायगा और यथारुचि उनसे व्यवहार किया जासकेगा।<sup>६</sup> नाम और उसके धारक में एकरूपता अत्यन्त व्यापक पौराणिक अवधारणा है। हिन्दुओं में अभी तक पत्नी पति का नाम नहीं लेती, जिसके पीछे यही धारणा है कि यदि कहीं पति का नाम किसी शत्रु को ज्ञात हो गया तो वह उसका दुरुपयोग कर उसके पति को हानि पहुँचा सकता है। धर्म में नाम के जप का माहात्म्य और मन्त्र-सिद्धि आदि भी इसी धारणा के अवशेष हैं। वेद-पाठी के लिए तो ध्वनि-स्वर का पूर्ण शुद्ध उच्चारण प्राचीन शिक्षा का एक अत्यन्त महत्वपूर्ण अंग था,

६ “एक प्रतिमा, विशेषतः यदि वह चित्र या मूर्ति है और इस प्रकार से व्यक्ति के रूप के अधिक निकट है तो, उसे जीवित व्यक्ति का ही दूसरा व्यक्तित्व समझा जाता है—उसकी आत्मा का निवास-स्थान, बल्कि स्वयं वह व्यक्ति ही। असंख्य लोग मृतों की प्रतिमाएँ बनाते हैं, स्पष्टतः मृतों को अपने बीच में रखने के लिये।” जे एन डी ग्रूट-दि रिलिज्यस सिस्टम्स ऑफ चाइना, जिल्द ४, पृ ३४०

क्योंकि अशुद्ध उच्चारण से न केवल देवता की हानि हो सकती थी बल्कि हवि भी उस तक नहीं पहुँच पाती थी।

(२) अद्वितीयता का दूसरा उल्लेखन विषय के पूर्ण रूपान्तरण में देखा जा सकता है। हमारे विषय क्रमशः परिवर्तित होते हैं, इसके विपरीत पौराणिकता में परिवर्तन की अवधारणा के लिए कोई स्थान नहीं है, उसके विषय कोई भी रूप क्षण भर में ही धारण कर सकते हैं—मनुष्य पशु, पक्षी, कृमि, और यहाँ तक कि पेड़ अथवा पत्थर तक, बन सकता है।

(३) तीसरा उल्लेखन विषय के अन्य किसी भी विषय के साथ अभेद-स्थापना के रूप में होता है। यह मुख्य रूप से टोटेंम विषयक विश्वासों में देखा जा सकता है। उदाहरणतः आस्ट्रेलिया के आदिवासियों में “दुष्टरूपा (लकड़ी अथवा पत्थर की ऐसी वस्तु जिसमें कि टोटेंमिक पूर्वज ने अपने आपको रूपान्तरित कर लिया है) उस पूर्वज का शरीर मानी जाती है। पितामह अपने पौत्र को इन शब्दों के साथ दुष्टरूपा दिखाता है यह तुम्हारा शरीर है, यह तुम्हारी ही दूसरी आत्मा है। यदि तुम इस दुष्टरूपा को कहीं अन्यत्र ले जाओगे तो तुम्हें कष्ट का भागी होना पड़ेगा।”<sup>१०</sup>

इसी प्रकार में देश-कालिक अविच्छिन्नता का अभाव भी पौराणिक विषय-अवधारण में देखा जा सकता है। वास्तव में पौराणिक व्यक्ति देश-काल को अत्यन्त मिला प्रकार से अवधारित करता है। उसका अनुक्रम तथा सम-कालिकता का अवधारण हमारे सामान्य अवधारणा से, विशेषतः वैज्ञानिक अवधारण से, अत्यन्त मिला प्रकार का होता है। देश और काल दोनों ही अवस्थाओं में पौराणिक धारणा वस्तु-सत् का स्वतन्त्र और आशिक कारको (फैक्टर्स) में विभाजन नहीं करके उन सब वस्तुओं को एक सामान्य कारणात्मक आवेष्टन में सन्निविष्ट कर लेती है जिनमें देशगत समीपता है, अथवा जो देश में कितने भी बिलग होने पर द्रव्य अथवा आकृति की एकता के द्वारा, अथवा अगाधीभाव से, सम्बद्ध है अथवा रहे हैं। इस प्रकार, एक व्यक्ति और उसका कोई अंश—नाखून और बाल तक—देश में कितने भी विच्छिन्न होने पर जादुई एकता में अविच्छिन्न रहते हैं। क्योंकि कोई भी दो या अधिक

वस्तुएं आनुभूतिक अथवा जादुई एकत्व में लय हो सकते हैं। इसलिए पौराणिक के लिए विषय देश-काल में स्पष्ट रेखाकिन वस्तु नहीं होता।

देश-कालिक निरन्तरता के प्रति भी पौराणिक-अवधारण उपेक्षाशील है। कोई भी वस्तु एक स्थान से तिरोहित होकर दूसरे स्थान पर प्रकट हो सकती है, अथवा लुप्त की जा सकती है।

पौराणिक विषय-अवधारण के इस विश्लेषण में स्पष्ट है कि इस अवधारण का स्वरूप हमारे अवधारण से अत्यन्त भिन्न प्रकार का है—हम जिन्हे मेज, कुर्सी आदि स्थिर-ठोस वस्तुओं के रूप में देखते हैं वे पौराणिक के लिए ठीक से बंसी ही वस्तुएं नहीं हैं, इनकी सीमाएं देश में अनिश्चित और तरल तथा काल में विश्रु खल हैं। किन्तु यह अनिश्चितता तथा विश्रु खलता केवल हमारे दृष्टिकोण से ही है, पौराणिक के दृष्टिकोण से इनमें एक पूर्ण नियमितता और सुस्थिरता है। इसका कारण है, पौराणिक वस्तु-अवधारण में विषय और विषयी के बीच पूर्ण विश्लेषण घटित नहीं होता और परिणामतः वस्तु की कोटि विषयी से स्वतन्त्र निर्धारित नहीं होती। हमारे अनुभव-विषय अनुभव से पृथक् करिपत होकर भौतिक देश-काल में स्थान पाते हैं। उनसे हमारा सम्पर्क केवल उनके तथाकथित इन्द्रिय-ग्राह्य गुणों के माध्यम से होता है। हमारे लिए उनका मूल-गुण सत्त्वा और द्रव्यमान (मास) है और तार्किक सन्दर्भ सत्यासत्य है। सत्यासत्य सन्दर्भ में घटित होने के लिए यह आवश्यक है कि इनके निजी स्थायी और निश्चित गुण हों। पौराणिक चेतना को ये विषय सत्यासत्य के सन्दर्भ में प्रदत्त नहीं होकर शुभाशुभ, उपकारक-अपकारक, सुन्दर-क्रूर के सन्दर्भ में प्रदत्त होते हैं। इसलिए इनके लिए स्थायित्व और निश्चिन्ता अपेक्षित नहीं है, इनका मनोदशा और अभिवृत्ति के साथ समजस होना अधिक आवश्यक है। हनुमान जी क्षण में भूधराकार और क्षण में मत्कुणाकार रूप धारण कर अपने देवत्व को सहज मिद्ध कर सकते हैं, क्योंकि वस्तु के दृश्य-गुण महत्वपूर्ण नहीं होकर उपकारक-अपकारक गुण अधिक महत्वपूर्ण होते हैं।

यही बात पौराणिक की कारण की अवधारणा में देखी जा सकती है। कारणता की अवधारणा विज्ञान के लिए आधारभूत है, क्योंकि इसके बिना घटनाओं में कोई व्यवस्था कल्पित नहीं की जा सकती। व्यवस्था के लिए आवश्यक है कि प्रत्येक घटना कारण-श्रृंखला में निवद्ध हो। घटना घ के



घटित होने का कारण बताने का अर्थ है उसकी व्याख्या करना और कार्य के रूप में उसका स्वरूप निर्धारित करना । इस प्रकार से ज्ञान के लिए कारणता, और इस प्रकार निर्धारितता, एक आधारभूत अम्युपगम है । किन्तु आकस्मिक घटनाएँ भी होती हैं । वैज्ञानिक-सैद्धान्तिक-चिंतन इस आकस्मिकता को अपने नियत सन्दर्भ में कहीं आकलित नहीं कर सकता, ऐसी घटना कारणता के सन्दर्भ से निकल कर सोद्देश्य-क्रिया अथवा प्रयोजन के सन्दर्भ में स्थान पाती है । किन्तु पीराणिकता के लिए कारणता जब घटनाओं का अनुक्रम नहीं है, प्रत्येक घटना का कारण चेतन प्रयोजन है, यह शत्रु अथवा मित्र के जादू के कारण अथवा देवता या राक्षस के किसी प्रयोजन से घटित होती है । इसलिए मन्त्र, प्रार्थना और जादू से अशुभ घटनाओं के होने को रोका जा सकता है और शुभ घटनाओं को कारित किया जा सकता है ।

इसका अर्थ यह नहीं है कि आदिमों में कारणता की वैज्ञानिक-सैद्धान्तिक अवधारणा का लेश मात्र भी नहीं है । मैलिनोवस्की के अनुसार, आदिमों में ऐहिक परम्परा भी पाई जाती है जिसका आधार रूढ़ि तथा विधि-व्यवस्था होता है, जिससे आदिम-सामाजिक जीवन का निर्धारण होता है । “ये नियम जादू से और दैवी समर्थन अथवा आदेश से सर्वथा रहित होते हैं और इनमें कोई धार्मिक संस्कार आदि का योग नहीं रहता । हमारे लिए महत्वपूर्ण बात यह जानने की है कि जादू तथा धार्मिक संस्कार को वही स्थान मिलता है जहाँ ज्ञान असमर्थ रहता है ।”<sup>११</sup> इसी प्रकार वे “मैजिक, साइन्स एण्ड रिलीजियन” में लिखते हैं

“क्या इसका कारण यह समझा जाय कि आदिम लोग सब अच्छे परिणामों का कारण जादू को मानते हैं ? निश्चित रूप से नहीं । यदि आप किसी आदिम से यह कहें कि वह अपना वागं मुख्य रूप से जादू से ही रोपे और अपना कार्य छोड़ दे, तो वह आपकी भूर्त्ता पर हँस देगा । आप ही के समान वह भी जानता है कि घटनाओं और वस्तुस्थितियों की प्राकृतिक परिस्थितियाँ और कारण होते हैं, और अपने अनुभव तथा प्रयोग के आधार पर वह यह भी जानता है कि वह इन प्राकृतिक शक्तियों का नियन्त्रण अपने प्रयत्नों से कर सकता है । निश्चय ही उसका ज्ञान सीमित है, किन्तु जितना

पुस्तक के 'समार-मडल और विष्वविस्तार' अध्याय में वे लिखते हैं "अब भुवनो के विन्यास के सम्बन्ध में कुछ कहा जाता है। ब्रह्मांड में सबसे नीचे कालाग्नि भुवन है। वह अग्निमय रूद्रों से परिवेष्टित है। जब परमेश्वर की महार-शक्ति की प्रेरणा होती है तब कालाग्नि का तेज उद्दीप्त होता है। उस समय सब अध्वाम्रा के भुवनो के जीवों के हृदय में त्रास उत्पन्न होता है। उसके अनन्तर धूम-राशि रहती है। उसके ऊपर नरक है। ३२ प्रधान नरकों के नाम मिलते हैं। नरक आठ श्रेणियों में विभाजित किये जाते हैं। रुद्रगण प्रसख्य परिवारों के साथ ब्रह्मांड को वेष्टित किये हुए हैं। ये सब श्रीकठनाथ से अधिष्ठित होकर देवताओं के विपक्ष में ईश्वर की सृष्टि करते हैं और सहार भी करते हैं, अर्थात् प्रसन्न होकर देवताओं को वाछानुरूप ऐश्वर्य प्रदान करते हैं एवं अपराधवश क्रुपित होकर ऐश्वर्य का हरण भी करते हैं" १३ आदि। इसी प्रकार से तन्त्रों में देह-विज्ञान का भी अत्यन्त सूक्ष्म और जटिल सिद्धान्त है। १४

ज्योतिष तथा तन्त्रयोग को पौराणिक कहने के सम्बन्ध में यहाँ थोड़ा स्पष्टीकरण अपेक्षित है। ज्योतिष में वैज्ञानिकता के सब लक्षण विद्यमान हैं, इसमें घटनाओं की व्याख्या और भविष्यवाणी की जाती है, परिणामतः इसमें परीक्षा और प्रेक्षण स्थापनाओं को सिद्ध और असिद्ध करते हैं, इसमें तार्किक कठोरता (रिगर) है और मूल सैद्धान्तिक अम्युपगमों और आक्षिप्तों (पोजिट्स) से वे सब घटनाएँ निगमित की जा सकती हैं जो इसके क्षेत्र के तथ्य हैं। किन्तु तब भी यह विज्ञान अन्य विज्ञानों से एक महत्वपूर्ण अर्थ में भिन्न है। यह भेद इसके तथ्यों, घटनाओं और अम्युपगमों के स्वरूप की विशिष्टता में है, ये सब शुभ-अशुभ तथा इष्ट-अनिष्ट के सन्दर्भ में अपना सत्य पाते हैं। इसके मूल-सैद्धान्तिक आक्षिप्त शनि, चन्द्रमा, सूर्य आदि, तथा इनके घर और सम्बन्ध, न तो ग्रहों की मामान्य स्थितियाँ हैं और न ये रूपकात्मक अथवा प्रतीकात्मक सकते हैं, ये वास्तव सत्ताएँ हैं जो अभीष्ट-मूलक कारणता और आनुभूतिक वस्तु-अवधारण के सन्दर्भ में जन्म लेती हैं।

यही बात तन्त्र के लिए भी कही जा सकती है। तन्त्र-योग एक अन्य

१३ प० गोपीनाथ कविराज-पात्रिक बाङ्गमय में शाक्त दृष्टि, पृष्ठ १४२-४३.

१४ वही, पृष्ठ १०७-१२८.

घटित होने का कारण बताने का अर्थ है उसकी व्याख्या करना और कार्य के रूप में उसका स्वरूप निर्धारित करना । इस प्रकार से ज्ञान के लिए कारणता, और इस प्रकार निर्धारितता, एक आधारभूत अभ्युपगम है । किन्तु आकस्मिक घटनाएँ भी होती हैं । वैज्ञानिक-सैद्धान्तिक-चिंतन इस आकस्मिकता को अपने नियत सन्दर्भ में कहीं आकलित नहीं कर सकता, ऐसी घटना कारणता के सन्दर्भ से निकल कर सोहे-स्य-क्रिया अथवा प्रयोजन के सन्दर्भ में स्थान पाती है । किन्तु पौराणिकता के लिए कारणता जब घटनाओं का अनुक्रम नहीं है, प्रत्येक घटना का कारण चेतन प्रयोजन है, यह शत्रु अथवा मित्र के जादू के कारण अथवा देवता या राक्षस के किसी प्रयोजन से घटित होती है । इसलिए मन्त्र, प्रार्थना और जादू से अशुभ घटनाओं के होने को रोका जा सकता है और शुभ घटनाओं को कारित किया जा सकता है ।

इसका अर्थ यह नहीं है कि आदिमों में कारणता की वैज्ञानिक-सैद्धान्तिक अवधारणा का लेश मात्र भी नहीं है । मैलिनोवस्की के अनुसार, आदिमों में ऐहिक परम्परा भी पाई जाती है जिसका आधार रुढ़ि तथा विधि-व्यवस्था होता है, जिससे आदिम-सामाजिक जीवन का नियंत्रण होता है । “ये नियम जादू से और दैवी समर्थन अथवा आदेश से सर्वथा रहित होते हैं और इनमें कोई धार्मिक संस्कार आदि का योग नहीं रहता ।”

हमारे लिए महत्वपूर्ण बात यह जानने की है कि जादू तथा धार्मिक संस्कार को वही स्थान मिलता है जहाँ ज्ञान असमर्थ रहता है ।”<sup>११</sup> इसी प्रकार वे “मैजिक, साइन्स एण्ड रिलीजियन” में लिखते हैं

“क्या इसका कारण यह समझा जाय कि आदिम लोग सब अच्छे परिणामों का कारण जादू को मानते हैं ? निश्चित रूप से नहीं । यदि आप किसी आदिम से यह कहें कि वह अपना बाग मुख्य रूप से जादू से ही रोपे और अपना कार्य छोड़ दे, तो वह आपकी मूर्खता पर हँस देगा । आप ही के समान वह भी जानता है कि घटनाओं और वस्तुस्थितियों की प्राकृतिक परिस्थितियाँ और कारण होते हैं, और अपने अनुभव तथा प्रयोग के आधार पर वह यह भी जानता है कि वह इन प्राकृतिक शक्तियों का नियन्त्रण अपने प्रयत्नों से कर सकता है । निश्चय ही उसका ज्ञान सीमित है, किन्तु जितना

यह है, यह रहस्यवाद के विरुद्ध एक दृढ़ ढाल का काय करता हूँ ।<sup>१२</sup>

वास्तव में यह कहना कि आदिम व्यक्ति घटनाओं को कभी प्राकृतिक सन्दर्भ में देखता ही नहीं, यह कहने के बराबर है कि वह पत्थर से टकराने पर लगी चोट को किसी दैत्य का प्रहार समझता है । यह ठीक वही है । आदिम व्यक्ति प्राकृतिक कारण-कार्यों का भी अत्यन्त सूक्ष्म विवेचक होता है । किन्तु तब भी, यह कहना कि जादू उसके जीवन में वही प्रवेण करता है जहाँ उसका ज्ञान असमर्थ रहता है, अयुक्त है, क्योंकि जादू और पराजक्तियों में विश्वास उसके अवधारण में मूल उपकरण है । इसीलिए वह जबकि पत्थर से चोट खाने पर ठोकर को उसका कारण मान सकता है, वह यह भी मान सकता है कि वह पत्थर साधारण पत्थर नहीं है, वह जादू अथवा प्रेत-निविष्ट है । पत्थर उसके लिए 'पत्थर-देवता' भी है ।

यहां मैलिनोवस्की का कारणता की पौराणिक अवधारणा को अज्ञान-जन्य मानना स्पष्ट है । जैसाकि हमने इस अध्याय के आरम्भ में ही कहा था, वैज्ञानिक दृष्टि के लिए यह धारणा अनिवार्य है, किन्तु यह उचित नहीं है । कारणता की वैज्ञानिक अवधारणा भी अपोहात्मक अवधारणा ही है जिसमें कारण और काय अत्यन्त विश्लिष्ट और सिद्धान्तीकृत होते हैं, केवल एक पूर्वगामी घटना पश्चाद्गामी घटना की कारण नहीं हो सकती, चाहे उनमें यह सम्बन्ध कितना भी नियत क्यों न हो । उदाहरणतः निव्वू का सेवन मसूढ़े और गले के घावों के लिए उपकारक है, इस प्रकार से निव्वू का सेवन घाव दूर होने का कारण हुआ । किन्तु विज्ञान यहां तक ही सन्तुष्ट नहीं रहता, वह घावों के विशिष्ट स्वरूप और निव्वू में विद्यमान विशिष्ट तत्व (विटेमिन सी) में नियत और अनिवार्य सम्बन्ध स्थापित करता है ।

कारण-कार्य की पौराणिक अवधारणा में कोई भी घटना अथवा वस्तु-स्थिति किसी भी घटना अथवा वस्तुस्थिति की कारण हो सकती है । उदाहरणतः प्रवासी पक्षी नयी ऋतु के कारण हो सकते हैं, शत्रु द्वारा काले जादू का प्रयोग कृषि नष्ट होने का कारण हो सकता है । इस दृष्टि से वास्तव में ही कारणता को यह अवधारणा अज्ञान-मूलक है, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि इस धारणा में स्वल्पतः कोई कमी है और परिणामतः इसका बोधन कर औचित्य स्थापन

नहीं किया जा सकता। किसी घटना व का कोई कारण क मानने का अर्थ है कि क व के लिए कार्य-समर्थ है। पौराणिक जब प्रवासी पक्षियों को ऋतु का वाहक मानता है तब वह निश्चित रूप से भ्रम में है, क्योंकि उसे दिखाया जा सकता है कि पक्षियों के आगमन के बिना भी ऋतु आएगी, और परिणामतः वह (आदिम) भ्रम से अपने भ्रम को स्वीकार कर लेगा। किन्तु अच्छे और बुरे शकुन, देव या दैत्य के प्रकोप तथा जादू को अज्ञान मिट्ट नहीं किया जा सकता, क्योंकि ये एक मौलिक अवधारण-व्यवस्था का ही निर्माण करते हैं। एक अवधारण-व्यवस्था सत्य या असत्य अथवा सिद्ध या असिद्ध नहीं होती, सिद्ध या असिद्ध इसके सन्दर्भ में रचित विनिष्ट अपेक्षाएँ होती हैं। व्यवस्था होने से इनमें विज्ञान की उतनी ही संभावना है जितनी धातुभक्त-ताकिक व्यवस्था में। वास्तव में फ्रेजर और मैलिनोवस्की जादू को विज्ञान का समतुल्य ही कहते हैं। किन्तु तन्त्र-योग और फलित ज्योतिष को एक सैद्धान्तिक-व्यवस्थात्मक अर्थ में कारुणता की पौराणिक अवधारणाओं पर आधारित विज्ञान ही कहा जा सकता है। तन्त्र के अनुसार, शब्द सिद्ध करके भावी का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है, मन्त्र सिद्ध करके इष्ट-सिद्धि की शक्ति प्राप्त की जा सकती है और प्रेत सिद्ध करके अनिष्ट की शक्ति प्राप्त की जा सकती है। ज्योतिष में ग्रहों की स्थिति शुभ-अशुभ घटनाओं का निर्धारण करती है, और यह ग्रह-स्थिति भी भौतिक ग्रहों की स्थिति न होकर उपकारक और अपकारक ग्रहों की मित्र या शत्रु धरो में स्थिति कल्पित की जाती है। कारणात्मक अवधारणा के इन परिष्कारों को पौराणिक अवधारणा के परिष्कार कह सकते हैं जबकि ऐहिक अवधारण का परिष्कार विज्ञान में निष्पन्न होता है। यद्यपि तन्त्रयोग और ज्योतिष में इस दृष्टि में मौलिक विरोध प्रतीत होता है कि तन्त्र सकल्प को कार्य-सामर्थ्य देता है जबकि ज्योतिष सकल्प को नियत मानता है, किन्तु यह विरोध वास्तव नहीं है, क्योंकि दोनों की घटनाएँ मानसिक स्वरूप की हैं, और दूसरे, कारक दोनों में इष्ट ही है—एक में इष्ट मानवीय है और दूसरे में पराक् है। ये दोनों विज्ञान अत्यन्त जटिल और परिष्कृत हैं, तन्त्र तो विशेष रूप से अत्यन्त जटिल और परिष्कृत विज्ञान है। इसमें मन, शरीर और विश्व की संरचना एक सूक्ष्म व्यवस्था का निर्माण करती है। यहाँ हम प० गोपीनाथ कविराज की पुस्तक “तान्त्रिक वाङ्मय में शक्त दृष्टि” से दो-एक उदाहरण देंगे। इम

पुस्तक के “समार-मडल और विष्वविस्तार” अध्याय में वे लिखते हैं “अब भुवनो के विन्यास के सम्बन्ध में कुछ कहा जाता है। ब्रह्मांड में सबसे नीचे कालाग्नि भुवन है। वह अग्निमय रूद्रों से परिवेष्टित है। जब परमेश्वर की सहार-शक्ति की प्रेरणा होती है तब कालाग्नि का तेज उद्दीप्त होता है। उस समय सब अध्वाम्रा के भुवनो के जीवों के हृदय में आस उत्पन्न होता है। उसके अनन्तर धूम-राशि रहती है। उसके ऊपर नरक है। ३२ प्रधान नरकों के नाम मिलते हैं। नरक आठ श्रेणियों में विभाजित किये जाते हैं। रुद्रगण प्रसख्य परिवारों के साथ ब्रह्मांड को वेष्टित किये हुए हैं। ये सब श्रीकठनाथ से अधिष्ठित होकर देवताओं के विपक्ष में ईश्वर की सृष्टि करते हैं और सहार भी करते हैं, अर्थात् प्रसन्न होकर देवताओं को वाद्यानुरूप ऐश्वर्य प्रदान करते हैं एवं अपराधवश क्रुपित होकर ऐश्वर्य का हरण भी करते हैं”<sup>१३</sup> आदि। इसी प्रकार में तन्त्रों में देह-विज्ञान का भी अत्यन्त सूक्ष्म और जटिल सिद्धान्त है।<sup>१४</sup>

ज्योतिष तथा तन्त्रयोग को पौराणिक कहने के सम्बन्ध में यहाँ थोड़ा स्पष्टीकरण अपेक्षित है। ज्योतिष में वैज्ञानिकता के सब लक्षण विद्यमान हैं, इसमें घनाटमों की व्याख्या और भविष्यवाणी की जाती है, परिणामतः इसमें परीक्षा और प्रेक्षण स्थापनाओं को सिद्ध और असिद्ध करते हैं, इसमें तार्किक कठोरता (रिगर) है और मूल सैद्धान्तिक अभ्युपगमों और आक्षिप्तों (पोजिट्स) से वे सब घटनाएँ निगमित की जा सकती हैं जो इसके क्षेत्र के तथ्य हैं। किन्तु तब भी यह विज्ञान अन्य विज्ञानों से एक महत्वपूर्ण अर्थ में भिन्न है। यह भेद इसके तथ्यों, घटनाओं और अभ्युपगमों के स्वरूप की विशिष्टता में है, ये सब शुभ-अशुभ तथा इष्ट-अनिष्ट के सन्दर्भ में अपना सत्य पाते हैं। इसके मूल-सैद्धान्तिक आक्षिप्त शनि, चन्द्रमा, सूर्य आदि, तथा इनके धर और सम्बन्ध, न तो ग्रहों की सामान्य स्थितियाँ हैं और न ये रूपकात्मक अथवा प्रतीकात्मक संकेत हैं, ये वास्तव सत्ताएँ हैं जो अभीष्ट-मूलक कारणता और आनुभूतिक वस्तु-अवधारण के सन्दर्भ में जन्म लेती हैं।

यही बात तन्त्र के लिए भी कही जा सकती है। तन्त्र-योग एक अन्य

१३ प० गोपीनाथ कविराज—तांत्रिक वाङ्मय में शाक्त दृष्टि, पृष्ठ १४२-४३.

१४ वही, पृष्ठ १०७-१२८.

और सर्वथा भिन्न प्रकार का विज्ञान है। इसमें घटनाओं की व्याख्या और मविष्यवाणी अभीष्ट नहीं है, न परीक्षा-प्रेक्षण के लिए इसमें कोई विशेष स्थान है। यह शुद्ध रूप से एक व्यवस्थात्मक विज्ञान है। यद्यपि सामान्य व्यवस्थान की सफलता के लिए परीक्षा-प्रेक्षण आवश्यक है, किन्तु इसमें ये आवश्यक नहीं हैं, क्योंकि इस विज्ञान के विषय घटनाएँ और स्थितियाँ न होकर वृत्तियाँ हैं, यह अन्तर्गृहावर्ती चित्तवृत्तियों के विनियोग का विज्ञान है। पुनः इसका सन्दर्भ इष्ट-अनिष्ट तथा शुभ-अशुभ है और कार्य-सामर्थ्य इसका लक्ष्य है। यद्यपि तन्त्र में एक सीमा तक रहस्यवाद भी है किन्तु मुख्यतः यह शुभ-अशुभ तथा इष्ट-अनिष्ट के आधार पर वस्तु-अवधारण करता है। ऊपर ससार-मंडल के विवरण से यह देखा जा सकता है। इसमें, पुनः, ये नरकादि केवल प्रतीक नहीं हैं, ये वास्तव सत्ताएँ हैं।

x

x

x

पौराणिकता को हमने एक अवधारण-प्रकार कहा, जो अन्य अवधारण-प्रकारों का समकक्ष है। किन्तु इस पर यह आपत्ति की जा सकती है कि इसके अवधारण-प्रकार होने से यह सिद्ध नहीं होता कि यह एक अत्यन्त अन्तःप्रकार नहीं है जोकि एक विमूढ मनोवृत्ति का परिणाम है। कहा जा सकता है कि यह हमारे ही विवेचन से सिद्ध है कि यह विमूढताजन्य है क्योंकि इसमें एक भयानक कोटि-भ्रम निहित है—इसमें प्रयोजन और वस्तु, मूल्य और सत् में कोई अन्तर नहीं किया जाता, दूसरे शब्दों में, विषयीनिष्ठ और विषयनिष्ठ में कोई अन्तर नहीं देखा जाता, बल्कि उसे घपसा दिया जाता है। कवि फूल को “मुस्काते हुए” देखता है, किन्तु वह “फूल की मुस्कान” को उसके बर्ण के समान उसका गुण नहीं मानता, यह उसका व्यञ्जनात्मक भाषा-प्रयोग होता है। जैसाकि काष्ठ कहते हैं, “कलात्मक अनुभव अपने विषय के अस्तित्व अथवा अनस्तित्व के प्रति पूर्णतः अनपेक्षी होता है।” पौराणिकता इसके ठीक विपरीत अपने विषय के अस्तित्व के प्रति पूर्णतः आवेष्ट होती है।

किन्तु यह आपत्ति सही नहीं है, क्योंकि इसमें यह पूर्वमान्यता है कि अवधारण का एक प्रकार वस्तु-सत् के अधिक निकट है और दूसरे प्रकार अत्यधिक दूराकृष्ट है। यहाँ हम इस प्रश्न के विस्तार में नहीं जा सकते, इस पर अशत विचारधर्म और प्राकृतिक विज्ञान विषयक ग्रन्थाओं में हम करेंगे, किन्तु यहाँ इतना कहना आवश्यक है कि एक अवधारण को दूसरे से अधिक

युक्त कहने वाले को ऊपर यह दायित्व है कि वह कोई ऐसी कसौटी बताए जो यह निर्णय कर सके ।

विज्ञान यह कसौटी देता है, वह विषय मे से ऐसे सब गुणों को निराकृत कर देता है जो विषयी-सापेक्ष हैं और इसलिये जो विषय के नहीं हैं । ये गुण कौन से हैं ? सुन्दर-असुन्दर ऐसे गुण नहीं हो सकते, क्योंकि कोई वस्तु यदि एक समय सुन्दर लगती है तो दूसरे समय वह असुन्दर लगती है, एक को यदि वह सुन्दर लगती है तो दूसरे को असुन्दर लगती है । वर्ण, गन्ध, कोमलता आदि भी ऐसे विषय नहीं हो सकते, क्योंकि ये भी इन्द्रियों के सापेक्ष हैं, आस को वस्तु वर्ण-युक्त दिखाई देती है कान को नहीं, एक को कोई वस्तु लाल ल<sub>१</sub> प्रकार की दिखाई देती है दूसरे को ल<sub>२</sub> प्रकार की । तब फिर वस्तु अथवा विषय के अपने गुण कौन से हैं ? विज्ञान के अनुसार केवल मात्राएँ—सख्याएँ—वस्तु के अपने गुण हैं । सख्याएँ विशुद्ध रूप से बुद्धि-प्राप्त हैं और निरपेक्ष हैं, इसलिए ये वस्तुसत् के गुण हैं । विज्ञान के लिए यह अनिवार्य धारणा है । किन्तु ड्यूई ने अत्यन्त सुन्दर ढंग से इस प्रश्न का दूसरा पक्ष प्रस्तुत किया है । उनके अनुसार

“वस्तुएँ कष्ट, दुखी, सुन्दर, हास्यमय, स्थिर, विक्षुब्ध, सुखी, कष्टमय, ऊबपूर्ण, कठोर-चित्त, सहानुभूतिपूर्ण, कुतुहलपूर्ण तथा समीत होती हैं, वे इस प्रकार की प्रत्यक्षत, स्वतः और निरपेक्षत होती हैं—ये लक्षण अपने आप में ठीक उसी स्तर के हैं जिस स्तर के वर्ण, गन्ध, स्पर्श तथा आस्वाद्य गुण । कोई भी ऐसी कसौटी, जो इन दूसरे लक्षणों को स्वायत्त और “कठोर प्रदत्त” (ठोस तथ्य) स्वीकारती है, यदि निष्पक्ष भाव से लागू की जाय तो वह प्रथम लक्षणों के सम्बन्ध में भी उसी निष्कर्ष पर पहुँचेगी । कोई भी लक्षण अपने आप में आत्यन्तिक है, यह एकसाथ भौतिक और परम होता है ।

प्रत्यक्ष-अनुभव के विषयभूत इन अर्थपूर्ण और सवेद्य लक्षणों का वैज्ञानिक विषयों के पक्ष में परित्याग इन लक्षणों को वैसा का वैसा छोड़ देता है, क्योंकि ये तो ग्रहण होते ही हैं, उन्हें जानना आवश्यक ही नहीं है ।”<sup>१५</sup> किन्तु हम इससे आगे जाकर कहना चाहते हैं कि ये लक्षण भी विषय-युक्त होकर सिद्धान्त में स्थापित किये जा सकते हैं, तत्रयोग में ठीक यही हुआ



है, और धर्म में एक अन्य प्रकार से होता है ।

x

x

x

क्रमशः तार्किक मूल्यात्मक (धार्मिक) और तार्किक आनुभविक (वैज्ञानिक) दृष्टियों के विकास के साथ पौराणिक दृष्टि अथवा मनोवृत्ति का ह्रास हो गया । इन दोनों दृष्टियों की एक सामान्य विशेषता कही जा सकती है निर्व्यक्तीकरण । पुराण सब वस्तुओं को व्यक्तियों के रूप में देखता है—अत्याधिक पुराण उपकारक-अपकारक शक्तियों के रूप में देखता है और विकसित पुराण (भारत, चीन, मिश्र आदि में) देव-राक्षस रूप निश्चित व्यक्तियों के रूप में । ये अवधारण-प्रकार धार्मिक और वैज्ञानिक दोनों मनोवृत्तियों के विपरीत हैं और इनके विकास के साथ इसका ह्रास समानुपात में होता है । यह दोनों में भिन्न-भिन्न प्रकार से होता—धर्म में मूल्य-समर्पित होकर और विज्ञान में वस्तुसात् होकर ।

किन्तु धार्मिक और वैज्ञानिक मनोवृत्तियाँ लोकसंज्ञान को कभी पूर्णतः व्याप्त नहीं करती, ये उसमें अत्यधिक मात्रा में ही विकास करती हैं । इस प्रकार लोकसंज्ञान इन तीनों का ही सम्मिश्र होता है । इसमें धर्म और विज्ञान का पौराणीकरण, पुराण का वैज्ञानिककरण और धार्मिककरण और धर्म का वैज्ञानिककरण हो जाता है । किन्तु पौराणिकता धर्म को कुछ समधिक मात्रा में ही अनुप्राणित करती है, धर्म विशेष रूप से पौराणीकृत रूप में ही लोकसंज्ञान को ग्राह्य होता है । इस प्रकार धर्म को निरन्तर अपने विरुद्ध पुराण से समझौता करना पड़ता है—यह अपने अर्थ को वैयक्तीकृत ईश्वर में, और अधिकांशतः अवतार, पैगम्बर या गुरु में, प्रतिष्ठित करता है । सिख धर्म तक, जिसका उदय अठ्ठारहवीं शताब्दी में (गुरु गोविन्द सिंह के साथ) हुआ “दशमेश” और “अन्य साहब” के रूप में अपने अर्थ का पौराणीकरण करता है । पौराणिकता का अधिक स्थूल रूप साम्प्रदायिक चिह्नों के रूप में देखा जा सकता है जिनका धार्मिक अर्थ से कोई सम्बन्ध नहीं होता और एक मात्र प्रयोजन साम्प्रदायिक संगठन को सवेगात्मक आधार देना होता है । वास्तव में जबकि प्रायः ही किसी धार्मिक सम्प्रदाय का उदय एक नयी धार्मिक दृष्टि के साथ होता है, यह दृष्टि क्रमशः क्षीण होकर पौराणिकता को समर्पित हो जाती है । किन्तु कुछ धर्म-सम्प्रदायों की दृष्टि अपने उद्भव के समय ही स्पष्ट नहीं होती—मुस्लिम और आर्यसमाजी सम्प्रदाय इसके अधिक स्पष्ट

उदाहरण हैं—मुस्लिम धर्म उनना ही सामाजिक-राजनैतिक प्रयोजनों के पौराणिक प्रतीकीकरण के साथ उद्भूत हुआ जितना धार्मिक दृष्टि के साथ, और आर्य-समाज निष्प्राण प्रतीको के स्थान पर नये और संप्राण प्रतीको—वेद, आर्य-जाति, आदि—की स्थापना के रूप से आविर्भूत हुआ ।

ये नये पौराणिक प्रतीक आदिम प्रतीको से कुछ भिन्न प्रकार के होते हैं, क्योंकि ये अधिकशत एक व्यक्ति द्वारा संप्रयोजन स्थापित होने हैं और प्रायः तर्क-समर्थित भी होते हैं, किन्तु तब भी ये उससे मूलतः भिन्न नहीं होते, और बहुत से तो प्रत्यक्षतः ही भिन्न नहीं होते ।

राजनीति में यह पौराणिकता एक और रूप लेती है, इसमें यह जातिवाद, राष्ट्रवाद, राष्ट्रीय या जातीय हीरो आदि के रूप में, और कभी-कभी 'प्रजातन्त्र', 'सर्वहारा', 'शोषक-गोषित' आदि जैसे सावैगिक रूप से अनुप्राणित शब्दों के रूप में, प्रतिष्ठित होती है । नाजीवादी और साम्यवादी राजनीतियों में जबकि इस पौराणिकता को अत्यधिक स्पष्ट रूप में देखा जा सकता है, अन्यत्र भी इसका अभाव नहीं है । उदाहरणतः इंग्लैण्ड का राजतन्त्र और "ध्वेत-जाति की उत्तमता" देखे जा सकते हैं । 'प्रजातन्त्र' भी उतना वास्तव-अर्थ-मूलक शब्द नहीं होकर सवेगात्मक शब्द ही अधिक है, जो अत्यन्त व्यवस्थात्मक प्रचार द्वारा एक प्रतीक रूप में परिणत हो गया है । इसका यह पौराणिक रूप द्वितीय विश्वयुद्ध के बाद विशेष रूप से प्रकट हुआ जब अमरीका और पश्चिमी यूरोप ने इसे रूस के विरुद्ध सवेगात्मक आधार के रूप में प्रयुक्त किया । अमरीका में द्वितीय विश्वयुद्ध के बाद "प्रजातन्त्र की रक्षा" के लिए साम्यवाद के समर्थको, अथवा सदेहास्पद समर्थको, का जैसा दमन किया गया वह स्टालिन के दमन की याद दिलाता था ।

ये राजनैतिक पौराणिक प्रतीक जातीय या राष्ट्रीय संगठन के लिए अनिवार्य होते हैं, किन्तु इनकी अनिवार्यता इस कारण से है कि मनुष्य आज भी अविकाशन तर्क-दृष्टि के बजाय सवेगों से परिचालित होता है । यदि कोई एक राजनैतिक राष्ट्र पौराणिकता का परित्याग करना चाहे भी तो दूसरा उसके सम्मुख उसके अस्तित्व को खतरा उत्पन्न कर उसे पुनः उसके लिए बाध्य कर देता है । ऐसी अवस्था में यदि कोई राष्ट्र ऐसा प्रतीक उत्पन्न करने में असफल रहता है तो यह केवल उसकी निर्जीवता का ही द्योतक होता है, उसकी तर्क-दृष्टि का नहीं । हमारा देश आज इस स्थिति में ही है ।

## प्राकृतिक विज्ञान

भाषा, पुराण और धर्म के समान ही विज्ञान भी एक मानवीय सर्जन है, और इसमें मानव की निरन्तर प्रवृत्ति और प्रगति इस बात की सूचक है कि यह भी अन्य आयातों के अनुरूप एक मौलिक मानवीय वासना का सन्तोषक है। स्वरूप से, यह वासना वस्तु-विषयो का विनियोजन है। धर्म के विपरीत, इसका व्याख्या-केन्द्र शुद्ध वस्तु-सत् है जिसके सन्दर्भ में यह ऐन्द्रिय विषयो का व्यवस्थापन करता है। ऐन्द्रिय विषय भी विषयी-सापेक्ष होते हैं, यह 'विषय' का अर्थ ही है कि वह 'विषयी-निर्भर' हो। किन्तु प्रत्येक विषय में स्वरूपतः उसकी स्वतन्त्र सत्ता का भाव निहित रहता है। यह भाव ऐन्द्रिय विषयो में विशेष रूप से स्फुट होता है। इसीलिये बाह्य विश्व की सत्ता का बोध हम में सबसे अधिक सहज और आदिम है। इस भाव को विशेष बल भाषा के माध्यम से प्राप्त "सार्वजनिकता" से मिलता है। बहुत बार तो सार्वजनिकता को विषयनिष्ठता (विषयी-निरपेक्षता) का पर्याय ही समझा जाता है। किन्तु सार्वजनिकता विषय-निष्ठता की दिशा में केवल प्रथम चरण है। प्रत्येक जिज्ञासा की पहली शर्त विषय के निरपेक्ष स्वरूप का निर्धारण है। विज्ञान ऐन्द्रिय-विषय के इस तत्त्व के निर्धारण का ही प्रयत्न करता है।

विषय के स्वरूप-निर्धारण का अर्थ है उसे एक तार्किक-व्यवस्था में संस्थापित करना। इससे नीचे का स्तर विषय-अवधारण है, इस स्तर पर स्वरूप-निर्धारण की कोई चेष्टा नहीं रहती। यह स्तर पशु को भी सुलभ है। इन दो स्तरों में भेद आवश्यक है, नहीं तो हमारे प्रतिपादन पर यह दोषारोपण किया जायगा कि हम तर्क को अस्थाने महत्व दे रहे हैं। इस प्रकार विज्ञान को ऐन्द्रिय विषयो की तर्क-व्यवस्था कह सकते हैं। ज्वाइडहेड के

शब्दों में, “विज्ञान तथा दर्शन की दिशा में पहला कदम उम समय उठाया गया जब यह देखा गया कि प्रत्येक साधारण तथ्य (घटना-विषय) किसी नियम को उदाहरण करता है, ये नियम इन उदाहरणों में स्वतंत्र रूप में समझे जाते हैं और तथ्य इन नियमों को सिद्ध करने वाले उदाहरणों के रूप में देखे जाते हैं।” उदाहरणतः जैसाकि व्हाइटहेड कहते हैं, अस्तु का यह प्रतिपादन कि “भौतिक पदार्थों में पृथ्वी का केन्द्र-स्थान खोजने की प्रवृत्ति है” एक वैज्ञानिक प्रतिपादन है, क्योंकि इसमें पत्थर, फल आदि के गिरने की घटनाएँ ऐसे “भौतिक पदार्थों” के रूप में रूपान्तरित हो गयी हैं जो “पृथ्वी का केन्द्र खोजने की प्रवृत्ति” प्रदर्शित करते हैं। व्हाइटहेड के इस प्रतिपादन से कोई असहमत नहीं होगा, किन्तु यह विज्ञान को अन्य मानवीय सर्जनाओं से पृथक् नहीं करता। व्यवस्था, अथवा तथ्यों को नियमों के संस्थान में देखना, सभी मानवीय सर्जनाओं की विशेषता है, इन व्यवस्थाओं को ही हम पुराण, धर्म, दर्शन और विज्ञान कहते हैं। किन्तु व्यवस्था होने के कारण विज्ञान के लिये भी यह आवश्यक है कि वह अपने तथ्यों को तर्क-व्यवस्था में संस्थानित करे। इसकी विशिष्टता इसके तथ्यों में और इसकी व्यवस्था के स्वरूप में है।

जैसाकि हमने कहा, वैज्ञानिक व्यवस्थापन, अथवा कहे वैज्ञानिक परिज्ञान, का केन्द्र वस्तु-सत् है और इसका तथ्य-जगत् ऐन्द्रिय विषय है। ‘वस्तु-सत्’ यहाँ एक अस्पष्ट पद है जिसका अर्थ हमारे अनुगामी विवेचन में क्रमशः स्पष्ट होगा। यहाँ केवल इतना ही कहना अभिप्रेत है कि ऐन्द्रिय विषयों का विषयी-निरपेक्ष सत्य वस्तु-सत् है। ‘वस्तु-सत् विषय-व्यवस्थापन का केन्द्र है’ कहने का अर्थ है कि यह ऐन्द्रिय विषयों के व्यवस्थापन का प्रयोजन-भूत है, अर्थात् यह व्यवस्था इसके अर्थ-सन्दर्भ में जन्म लेती है। इस प्रकार से, ऐन्द्रिय विषय स्वतः वैज्ञानिक तथ्य नहीं होते, ये किसी भी व्यवस्था के तथ्य हो सकते हैं, ये केवल वस्तु-सत् के सन्दर्भ में निरूपित होने पर ही वैज्ञानिक तथ्य बनते हैं।

×

×

×

मेज, कुर्सी, चारपाई, पुस्तक आदि ऐन्द्रिय विषय हैं। किन्तु जैसे ही हम ‘ऐन्द्रिय-विषय’ इस पद के अर्थ पर विचार करते हैं हम पाते हैं कि इन

विषयों के अवधारण में “ऐन्द्रियता” से बहुत कुछ अधिक सन्निविष्ट है। यह “अतीन्द्रिय कुछ” वास्तव में इसमें उससे कहीं अधिक है जितना इसमें ऐन्द्रिय है। ऐन्द्रिय विषय वर्ण, स्पर्श, गन्ध आदि गुण हैं जो सवेदाश्रित हैं। आकार भी ऐन्द्रिय है, किन्तु ऐन्द्रिय विषय का आकार अनिश्चित और अस्पष्टतः सीमांकित रहता है। इसके विपरीत, अवधारित विषय स्थायी होते हैं, ये तब भी रहते हैं जब इन्हें कोई नहीं देखता, ये अपने से अभिन्न होते हैं, सख्या और स्थिति इनके घटक होते हैं और इनमें विशिष्ट कार्य-सामर्थ्य रहती है। ये सभी तत्व इन विषयों के मूल घटक हैं और ये सब अतीन्द्रिय और अतएव आक्षिप्त (पोजिटिव) हैं।<sup>२</sup> लोक-संज्ञान (कामन-सेंस) इन दो पक्षों (ऐन्द्रिय और अतीन्द्रिय) में भेद नहीं करता, ये दोनों पक्ष उसके लिये सहज संयुक्त रहते हैं। किन्तु विज्ञान में ये दो पक्ष परस्पर विरुद्ध कर्णों के रूप में इसके “तथ्य” अथवा विषय में तनाव उत्पन्न करते हैं।

यदि “मेज” मेरे देखने से स्वतन्त्र रहता है और मेरे चक्षु-समक्ष होने पर ऐन्द्रिय विषय के रूप में प्रस्तुत होता है तब इसका ऐन्द्रिय रूप केवल आनुपातिक है, वास्तव में तो उसका यह आनुपातिक (इश्य) गुण भी उसकी निरपेक्ष कार्य-सामर्थ्य में निहित होना आवश्यक है। स्वयं चक्षु को भी उसकी कार्य-सामर्थ्य और अन्य निरपेक्ष गुणों की पदावली में समझना आवश्यक है। बान् ओमार्न बर्वाइन्, जोकि एक प्रसिद्ध वैज्ञानिकतावादी दार्शनिक है, इसका निरूपण करते हुए कहते हैं “मैं भौतिक विश्व में अवस्थित एक भौतिक विषय (निरपेक्ष विषय) हूँ। इस भौतिक विश्व की कुछ शक्तियाँ मेरी सतह में प्रविष्ट होती हैं। प्रकाश-रश्मियाँ मेरी रेटिना (दृष्टि-पटल) पर आघात करती हैं, अणु (मालीक्यूल) मेरे ओष्णपटल और अगुलाग्रों पर आघात करते हैं, मैं सरचनात्मक (स्ट्रक्चर्ड) वायु-लहरों को प्रसारित करते हुए प्रत्याघात करता हूँ। ये लहरें मेजों, कुर्सियों, व्यक्तियों, मालीक्यूलों, प्रकाश-रश्मियों, दृष्टि-पटलों, मूल सख्याओं, असीम वर्गों, हर्ष तथा विपाद और शुभ तथा अशुभ के सम्बन्ध में वार्तालाप का रूप लेती हैं।”<sup>३</sup>

२ द्रष्टव्य यशदेव शल्य-ज्ञान और सत् में अ ८, राजकमल प्रकाशन, १९६७-

३ दि स्कोप एंड लेन्गेज आफ साईंस, ब्रिटिश जर्नल फॉर दि फिलासफी ऑफ साइंस, १९५७, पृ० ६१

किन्तु ऐसी अवस्था में यह स्वरूप-स्थित निरपेक्ष विषय पूर्णतः रचना (कस्ट्रक्शन) में रूपान्तरित हो जाता है। क्योंकि स्थायित्व या नैरन्तर्य वस्तु का गुण नहीं होकर मन का गुण है और इस प्रकार में “मेज” का स्थायित्व मेरी स्मृति का सापेक्ष है और मेरी अपेक्षा में उसमें आक्षिप्त है, इसकी अपने से अभिन्नता (आइडेन्टिटी) और स्थिति सख्या और ज्यामिति की कोटियों को पूर्वकल्पित करती है और इस प्रकार से शुद्ध व्यवस्थात्मक रचनाएँ हैं, तथा कार्य-सामर्थ्य नैरन्तर्य, मख्या, तथा ज्यामिति की व्यवस्थात्मक रचनाओं से निष्पन्न बलकृत गति (मेकेनिकल मूवमेन्ट) को पूर्वकल्पित करती है। इस प्रकार से, सवेद से पृथक्कृत भौतिक विषय मख्याओं और मानों (क्वांटिटीज) में अन्तर्भूत हो जाते हैं। विज्ञान की इस सैद्धान्तिक भाषा का विवरण रुडोल्फ कार्नप इस प्रकार देते हैं “हम यह मान कर चलते हैं कि सैद्धान्तिक भाषा भूत विशिष्ट देश-काल निर्देशांक (कोऑर्डिनेट्स) की योजना (मिस्टम) पर आधारित है, इस प्रकार से देश-काल बिन्दु वास्तविक अणु (रीयल नवर्स) के व्यवस्थित चतुष्क (क्वाड्रपल्ज) हैं। एक देश-काल प्रदेश देश-काल बिन्दुओं का वर्ग है। कोई भी विशिष्ट भौतिकीय योजना, जिसके विषय में भौतिक विज्ञान चर्चा करता है, उदाहरणतः एक भौतिक वस्तु (मैटीरियल बाडी) अथवा विकिरण की प्रक्रिया (ए प्रोसेस ऑफ रेडिएशन), किसी देश-काल प्रदेश में स्थानित होती है। जब भौतिक वैज्ञानिक किसी भौतिक योजना का, अथवा इसमें घटित होने वाली प्रक्रिया अथवा उसकी क्षणिक अवस्था का, वर्णन करता है तब वह या तो सम्पूर्ण प्रदेश को अथवा इसके बिन्दुओं को भौतिक परिमाण के (जैसे द्रव्यमान, बल, तापमान, विद्युत्-चुम्बकीय क्षेत्र की तीव्रता, ऊर्जा तथा इसी प्रकार के अन्य) मूल्य देता है। भौतिक परिमाण के मूल्य या तो वास्तविक मख्याएँ होती हैं अथवा उनके गुण-फल। इस प्रकार से, भौतिक परिमाण एक फलन है जिसके घटक (आर्गुमेन्ट्स) या तो देश-काल बिन्दु है अथवा क्षेत्र है, और जिसके मूल्य या तो वास्तविक मख्याएँ हैं अथवा उनके गुण-फल।”<sup>४</sup>

इस प्रकार भौतिक विज्ञान के मदम में भौतिक द्रव्य प्रत्यक्ष का

४ कार्नप मैथोडोलोजिकल कैरेक्टर ऑफ् एपिस्टेमोलॉजिकल कामेन्ट्स, मिनेसोटा स्टडीज इन फिलासफी ऑफ़ मार्टिन, जिल्द १

विषय नहीं होकर रचना, अथवा प्रत्ययीकरण (कासेप्चुअलाइजेशन) का विषय है। “जब हम देश का अवधारण विषय रूप में करते हैं और द्रव्य का अवधारण उसमें अवस्थित होने वाले के रूप में, तब हम वास्तव में ज्यामितिक प्रतीको पर आधारित कल्पना का निर्माण कर रहे होते हैं। हम सम्प्रत्ययात्मक आकार तथा घनत्व को प्रत्यक्ष पर आरोपित करते हैं और इस आरोपण के लिए हम इतने ग्रम्यस्त हो गये हैं कि हम इसे स्वयं प्रत्यक्ष के साथ ही व्यामिश्रित कर देते हैं।”<sup>५</sup>

विपर्यस्त (आवर्त) विषयनिष्ठता (विपर्यस्त इसलिये क्योंकि वास्तव में पूर्ण विषयनिष्ठता ही विषयनिष्ठता का आधार है) की यह स्थिति न केवल विषयो के “आश्रय” के निर्धारण की दिशा में ही हमें मिलती है बल्कि जहाँ यह ऐन्द्रिय सबेदो अथवा प्रत्यक्षो को भी अपने क्षेत्र में स्वीकार करती प्रतीत होती है वहाँ भी यह अत्यन्त रचनात्मक और विश्लेषणात्मक होती है। जैसा कि गेलिलियो ने कहा है “केवल सत्य, और अनिवार्य (नेसेसरी) वस्तुएँ ही, जोकि दूसरी तरह की नहीं हो सकती, वैज्ञानिक अनुसन्धान के क्षेत्र में स्वीकृत हो सकती हैं।” यह स्थिति “निर्वाधत पतनशील पिंड” और “नियत वेग” आदि जैसी अवधारणाओं में ही नहीं देखी जा सकती, जोकि पार्यन्तिक कल्पनाएँ (निर्मिटिंग कासेप्ट्स) हैं और प्रत्यक्ष या प्रयोग में अलभ्य हैं, बल्कि सामान्य कारण-कार्य सम्बन्ध के निर्धारण में भी यह स्थिति देखी जा सकती है। यद्यपि कारण-सम्बन्ध प्रेक्षण और प्रयोग के आधार पर ही हमें ज्ञात होते हैं, किन्तु विज्ञान इन्हें इस स्थिति तक नहीं रहने देता। आनुभविक आधार पर कारण-सम्बन्ध केवल अनुक्रम-सम्बन्ध है, दो प्रकार की घटनाओं को हम नियत रूप से अनुक्रम में देखते हैं तब प्रथम को दूसरे की कारण मान लेते हैं। अनुभव अथवा प्रत्यक्ष की सीमा में रहते हुए यह प्रतिपादन एकदम सही है। किन्तु विज्ञान प्रेक्षणात्मक अनुक्रम का लेखा-जोखा नहीं रखता, वह नित्य और अनिवार्य सम्बन्धों की खोज करता है, वह घटनाओं का वर्गीकरण ही इस आधार पर करता है कि एक घटना दूसरे की अनिवार्य कारण हो सके। इस प्रकार से अ व का कारण इस आधार पर स्वीकृत नहीं होता कि अ और व अनुक्रम सम्बन्ध एक से अधिक बार देखा

गया है, बल्कि अ में वही वस्तुएँ वर्गीकृत हानी हैं जो व को कारित करने में अनिवार्यतः समर्थ हैं, अथवा कहें, विज्ञान 'अ' मज्जा "व के लिए कारक सामर्थ्य" को ही देता है। इस प्रकार में विज्ञान ह्यूम और चार्वाकों की आपत्ति का उत्तर कारणता की कोटि को अनुभव के स्तर में रचनात्मक सम्प्रत्यय (कास्ट्रक्टिव फ़ैक्ट) के स्तर पर उठा कर देता है।

इस प्रकार में विज्ञान, जोकि प्रत्यक्ष के यथावत् वर्णन का आदर्श लेकर प्रवृत्त होता है, वास्तव में ठीक उसमें विपरीत दिशा की ओर जाने को बाध्य है। यह अनिवार्य है, क्योंकि जैसाकि हमने कहा, उसका केन्द्र मध्य ऐन्द्रिय प्रदत्त नहीं होकर, जोकि गन्तव्य ठीक होने हुए और अव्यवस्थित वर्णन-व्यवस्था आदि संवेद मात्र है, वस्तु-मत् है जो उनमें उतना ही दूराकृष्ट है जितना संवेग और वासना से ग्रह।

तब भी विज्ञान का प्रधान-बिन्दु प्रत्यक्षगत विषय ही है। किन्तु प्रत्यक्ष-विषय भी सद्यः प्राप्त संवेद मात्र नहीं है और न सद्यः प्रत्यक्ष विषय मात्र ही है। सद्यः प्रत्यक्ष रूप में पत्थर उतना "भौतिक विषय" नहीं है जितना उठाकर मारने का साधन। जैसाकि पीछे 'पृथग' अध्याय में हमने देखा था, सद्यः प्रत्यक्ष-विषय संवेद, संवेग और अपेक्षाओं का युगपत् अधिष्ठान है। "भौतिक विषय" के रूप में अवधारित होने के लिए इसका अपोहात्मिका बुद्धि के समक्ष प्रस्तुत होना आवश्यक है। यह बुद्धि इसे विशिष्ट प्रकार के कारक के रूप में अवधारित करती है और इसके लक्ष्य "तत्त्वों" को हटा देती है। काष्ठ में अग्नि की कारक सामर्थ्य है यह मानव-कल्पन बानर भी जानता रहा होगा, किन्तु उसके लाखों वर्षों बाद तक भी मनुष्य अग्नि को देवता के रूप में कल्पित करता रहा। अगस्त्य तक ने सब वस्तुओं को उनकी विशिष्ट भीतरी शक्तियों के साथ कल्पित किया था। मेकेनिस्टिक सन्दर्भ में क्रियाओं को मनुष्य ने बहुत देर में देखा मीखा था। किन्तु यह सन्दर्भ भी व्याख्या के लिए अतीन्द्रिय तत्वों का आक्षेप करना है—अणु-परमाणु, ईथर, गुरुत्वाकर्षण आदि ऐसे ही तत्व हैं। अनुभववादी दर्शन में प्रभावित दार्शनिकों ने इन तत्वों में शक्ति पाने के लिए विज्ञान को प्रकाश्यात्मक (प्रॉपेडेशनल) व्यवस्था दी और इस प्रकार विज्ञान को अतीन्द्रिय तत्वों से मुक्त किया। किन्तु यह शक्ति उसे उतनी समझी नहीं पड़ी, इस रूप में विज्ञान का कार्य अब वर्णन नहीं रह कर व्यवस्थापन हो गया, और व्यवस्थापन



स्वरूपतः प्रागनुभविक ही हो सकती है, विषय-निष्ठ (निरपेक्ष सत् के अर्थ में) नहीं।

इस पर आपत्ति की जा सकती है कि विज्ञान अनुभव को व्यवस्था देता है, और उससे अधिक, आनुभविक विश्व के अनुसार अपने को निर्धारित करता है, इसकी व्यवस्था की युक्तता (वैलिडिटी) व्यवस्था की भीतरी सगति में प्रतिष्ठित नहीं होती बल्कि प्रेक्षणों में प्रतिष्ठित होती है, जो स्वयं सगत-असगत नहीं होकर सगति को आधार प्रदान करते हैं।

यह आपत्ति एक सीमा तक उचित है विज्ञान शुद्ध आकारिक व्यवस्था नहीं है और न ऐसी शुद्ध गणितीय व्यवस्था ही है जिसके प्रतीक अपने चिन्ता के नियमों में अशेषतः अन्तर्भूत होते हैं। यह उस दृष्टि से दर्शन से भी भिन्न है, क्योंकि इसकी अवधारणाएँ या सप्रत्यय रचनात्मक होने हुए भी बाह्य सत् में टँके होते हैं, इसके विपरीत दर्शन की कोई स्थापना प्रेक्षणों से वधित नहीं होती। दर्शन के विपरीत, विज्ञान के सब प्रतिपादन तब तक स्वीकृति की प्रतीक्षा में रहते हैं जब तक वे अपेक्षित प्रेक्षण से प्रमाणित नहीं हो जाते। इस प्रकार से कहा जा सकता है कि विज्ञान प्रागनुभविक व्यवस्था नहीं होकर आनुभविक व्यवस्था ही है।

वास्तव में अनुभववादी इससे भी आगे जाते हैं, उनके अनुसार विज्ञान का व्यवस्थात्मक पक्ष स्वतः अप्रतिष्ठित है, उसका न कुछ सत्-मूल्य है और न अर्थ। सब शब्दों का अर्थ और सब प्रतिपादनो का सत्य अन्ततः प्रेक्षण-मूलक है। विज्ञान के सिद्धान्त-वाक्य और सैद्धांतिक “वस्तुएँ” इसी दृष्टि में सार्थक और सत्य हैं कि ये प्रेक्षणों सम्बन्धी कथनों के सार रूप हैं।<sup>६</sup> यदि इस अनुभववादी सिद्धान्त को आत्मन्तिक रूप से समायित किया जाय तब विज्ञान को “प्रदत्त का वर्णन” कहा जा सकता है। वास्तव में वे विज्ञान, जो अपनी व्यवस्था को पर्याप्त तार्किक कसाव (रिगर) नहीं दे पाये, वे वर्णन तक ही अपने को सीमित रखने का प्रयत्न करते हैं, समाज-विज्ञान इसका एक उदाहरण है, किन्तु वर्णनात्मकता विज्ञान के अविकसित स्तर की सूचक है, अपनी व्यवस्था को अधिकाधिक तर्क-व्यवस्थित (रिगरस) और

६ विल्फ्रिड सैल्लार्म-दि लेंगेव ऑफ थियरीज, कर्नेट इश्यूज इन फिलासफी ऑफ साइंस, १९६१, पृ० ६८.

अपने प्रेक्षणों को अधिकाधिक स्पष्ट-निर्धारित (प्रिसाइस) बनाने के लिये विज्ञान के लिये आवश्यक है कि वह अपने विषयों का गणितीकरण करे। जहां तक वह यह नहीं कर पाता है वहां तक वह अपने आदर्श से दूर रहता है। यह इस बात से देखा जा सकता है कि कोई महत्वपूर्ण भौतिक वैज्ञानिक सिद्धान्त भाषा द्वारा व्यक्त नहीं किया जा सकता, वह केवल गणित द्वारा ही व्यक्त किया जा सकता है। अनुभववादियों का आग्रह है कि ये गणितीय-प्रस्थापनाएँ भाषा में अनूदिन होकर ही अर्थ पाती हैं, और जिस सीमा तक ये अनुवाद हैं उन्ही सीमा तक ये सार्थक हैं। किन्तु यह क्रमशः स्पष्ट हो चुका है कि यह अनुवाद मभव नहीं है, और जिस सीमा तक भी यह समभव है वह केवल स्वीचातानी है, क्योंकि स्वयं 'प्रेक्षण' कहा तक ऐन्द्रिय सवेद मात्र है और कहा तक गणितात्मक, यह देखने की बात है। जैसाकि हम पहले ही देख आए हैं, ऐन्द्रिय सवेद स्वतः अत्यन्त अनिश्चित अनिवार्य और अपेक्षित होते हैं।

x

x

x

वास्तव में अनुभववाद की समस्या दो ऐसे विरोधी आकर्षणों में सामंजस्य विधान करने की है जो उसके सिद्धान्त में तनाव उत्पन्न करते हैं। इसने अनुभव का साक्ष्य केवल ज्ञान-मीमांसात्मक विश्लेषण की भाग के कारण ही स्वीकार नहीं किया था, क्योंकि यदि ऐसा ही होता तब उसने ऐन्द्रिय सवेद को ही एकमात्र अनुभव नहीं माना होता। यह दर्शन प्रकृतिवादी (मैटीरियलिस्टिक) अथवा इन्द्रियवादी मस्कृति की उपज होने से सवेद को एक विशेष अर्थ में ही स्वीकार करता है। यदि सवेद इसके लिये मौलिक होता तो इसका सत्-चैतन्य तत्व होता, किन्तु इसके लिये मौलिक प्रकृति-द्रव्य था इसीलिये इसके लिये अनुभव का शारीरिक रूप ही ग्राह्य था। स्थूल प्रकृतिवाद का त्याग उसने इसलिये किया क्योंकि वह प्रत्यक्ष से परे के तत्व की स्वीकृति को आवश्यक बनाता है और उसकी स्वीकृति अन्य अतीन्द्रिय तत्वों की स्वीकृति को नहीं रोक सकती। किन्तु सवेद के साथ 'ऐन्द्रिय' विवेक्षण का प्रयोग इसके प्रकृतिवादी आग्रह का स्पष्ट द्योतक है। बाह्य इन्द्रियों के अतिरिक्त एकमात्र जो अन्य सवेद इसने स्वीकार किया वह कायिक (मोमेटिक) सवेद था, जो हमारी बात को और पुष्ट करता है।

किन्तु तब भी इस लेख के आरम्भ में उद्धृत बर्दाइन का प्रतिपादन अनौ-

चित्यपूर्ण प्रतीत हो सकता है जिसमें सब कुछ भौतिक घटनाओं के रूप में कल्पित किया गया है। यह विशेष रूप से प्रत्यक्षवादी दर्शन में उस परम्परा की दृष्टि से अनुचित प्रतीत होता है जिसे, किसी अन्य उचित शब्द के अभाव में, हम ज्ञानमीमासी परम्परा कह सकते हैं। इसके अनुसार 'भौतिक' एक रचनात्मक अवधारणा है और परिणामतः कल्पना है। यद्यपि इस परम्परा का प्रभाव यूरोपीय वैज्ञानिक दर्शन में बहुत रहा, किन्तु यह वास्तव में यूरोपीय विचार में अपनी ही एक स्थापना के विरुद्ध अपने वास्तविक प्रयोजन का संघर्ष था। स्थापना ज्ञानमीमासात्मक थी—कि हम इन्द्रियो से जानते हैं तो केवल ऐन्द्रिय प्रदत्त को जानते हैं, और ऐन्द्रिय प्रदत्त केवल रक्त, पीत आदि गुण हैं। किन्तु वास्तविक प्रयोजन तो वैज्ञानिक सत्य, अथवा कहे भौतिक सत्, का विमर्श ही था। इसीलिये वह तनाव निरन्तर इस दर्शन-परम्परा में विद्यमान है जिसको चर्चा हम पीछे कर आये हैं। इस दर्शन में यह विवाद तक बड़ी गभीरता से चला कि “हम दूसरे के मन को कैसे जानते हैं?” किन्तु वास्तव में तो इस तर्क से “दूसरे” का कोई अर्थ ही नहीं बनता था, क्योंकि “अपना” भी कुछ नहीं था। यह एक व्यर्थकारी वृत्त था, मुख्य प्रश्न तो यह था कि सत् वह है जो प्रत्यक्षगत है, इसलिये सत्य वह है जो विज्ञान उद्घाटित करता है। इस बात पर किसी को आपत्ति नहीं थी, कहना चाहिये इस बात पर पूर्ण ऐकमत्य था, प्रश्न केवल यह था कि उस वृत्त को कैसे तोड़ा जाय जिसमें उसे एक स्थापना ने बाल दिया था। रसल उसमें वर्षों भटक कर अन्त में उससे यह कह कर बाहर निकला कि इसे तोड़ा नहीं जा सकता, किन्तु इससे बाहर निकलना आवश्यक है,<sup>७</sup> और कार्नेप यह कह कर कि वह स्थापना ही अयुक्त थी (जोकि वास्तव में वह थी) इसलिये दर्शन को उस प्रयोजन को पूर्व-प्रतिज्ञा बनाना चाहिये जिसको लेकर वह प्रवृत्त हुआ था। इसे अत्यन्त स्पष्ट शब्दों में न्यूराथ ने रखा जब उसने कहा “हमारी मूल प्रतिज्ञाएँ (प्रोटोकोल सेंटेंसिज) हमारी समकालीन संस्कृति के वैज्ञानिकों की स्थापनाएँ हैं।”<sup>८</sup>

७ द्रष्टव्य ह्यूमन नॉलेज, इट्स स्कोप एंड लिमिट्स, एलन एंड अन्विन लडन।

८ द्रष्टव्य . कार्ल जी० हैम्पल-आन दि लोजिकल पोजिटिविस्ट थियरी ऑफ ट्रुथ (एनेलेसिस ४, जनवरी १९३५) यहाँ मुझे राजस्थान विश्वविद्यालय में दर्शन विषयक एक परिसंवाद में प्रो काली-

×

×

×

एक सांस्कृतिक पूर्वधारणा किसी दर्शन विशेष से कही अधिक शक्ति-शाली होती है, दर्शन स्वयं उसकी पूर्वधारणा के स्वरूपनिरूपण के सन्दर्भ में ही उत्पन्न होता है। जैसाकि हमने कहा,<sup>६</sup> यह पूर्वधारणा वास्तव में सब सांस्कृतिक वृत्तियों का अधिष्ठान होती है। पुनर्जागरण युग के बाद की यूरोपीय संस्कृति का अधिष्ठान विज्ञानादर्श में है। विज्ञानादर्श या वैज्ञानिक जीवन-दृष्टि स्वयं विज्ञान से बहुत अधिक है। जैसाकि हमने आगे धर्म अध्याय के अन्त में कहा है, स्वयं विज्ञान का वरम से कोई विरोध नहीं है, यह विरोध तब उत्पन्न होता है जब विज्ञान जीवन-दृष्टि हो जाता है। जीवन-दृष्टि हुए बिना विज्ञान की वैसी प्रगति संभव नहीं थी जैसी यूरोप में इसकी हुई, क्योंकि सांस्कृतिक मूल्य हुए बिना यह महान प्रतिभाओं को अपनी ओर आकर्षित नहीं कर सकता था। जीवन-दृष्टि होने पर सत् का, और सम्पूर्ण जगत् (फिनोमिना) का, व्याख्यान इसकी पदावली में होना आवश्यक है—सब जगतों के लिये अनिवार्य है कि ये विभिन्न वृत्तियों के रूप में उसमें अधिष्ठित हो। अन्यथा विज्ञान भौतिक प्रकृति के विनियोजन तक अपना क्षेत्र सीमित रख सकता था और मन तथा आत्मा के क्षेत्र उससे स्वतंत्र अन्वेषण के क्षेत्र रह सकते थे। इस सीमित रूप में विज्ञान वास्तव में सभी संस्कृतियों में सब समयों में रहा है। किन्तु जीवन-दृष्टि होने पर ये क्षेत्र स्वतंत्र नहीं रह सकते, तब इनके लिये “भौतिक” की कोटि में अन्तर्भूत होना आवश्यक हो जाता है। महा प्रो क्वाईन से एक उद्धरण देना उपयोगी होगा। वे कहते हैं “भौतिक बटनाओं

---

कृष्ण वैनर्जी द्वारा प्रस्तुत एक लेख का बर्बस ध्यान हो आता है। उन्होंने उसमें कहा है कि “दर्शन की पूर्वप्रतिज्ञाएं अपनी संस्कृति में प्राप्त धारणाएं होती हैं। मेरी संस्कृति की एक मुख्य धारणा पुनर्जन्म में विश्वास है। मैं उसे स्वीकार करता हूँ, और क्योंकि इसे मैं स्वीकार करता हूँ इसलिए प्रकृतिवाद असत्य है।” इस पर तर्क-विवि कुछ लोगों ने आपत्ति की, किन्तु प्रो० गोविन्दचन्द्र पांडे ने इसका समर्थन करते हुए कहा कि “संस्कृति दीर्घ अनुभव-परम्परा होने से सत्यमूलक होती है, और दूसरे, दर्शन किसी सांस्कृतिक मान्यता का ही समर्थन करता है” आदि।

का अस्तित्व तो सिद्ध है ही, तब दूसरी कोटि को क्यों लाया जाय ? इस प्रकार से यह कहा जा सकता है कि अन्तर्दर्शन (इन्ट्रोस्पेक्शन) अपनी भीतरी शारीरिक अवस्थाओं को देखना है, जैसे कहे, मेदे के तेजाव को ।<sup>१०</sup> यह इस सांस्कृतिक दृष्टि को स्पष्टतम स्थापना है और यह उस सम्पूर्ण युगबोध का प्रतिनिधित्व करती है जो विज्ञान के सब क्षेत्रों में प्रसार के रूप में परिलक्षित होता है । अन्यथा भौतिक घटनाओं का अस्तित्व स्वतः सिद्ध कैसे है ? कोई बात क्या स्वतः सिद्ध भी होती है ? किन्तु तब भी यह स्वतः सिद्ध है, हम यह स्वीकार करते हैं, क्योंकि यह वैज्ञानिक संस्कृति की पूर्वप्रतिज्ञाओं से अनिवार्यतः अर्थापत्तित होता है । एक बार ये पूर्वप्रतिज्ञाएँ स्वीकार करली जाय तब सब जगह के नियम मानात्मक सत् में स्पातगति होना अनिवार्य हो जाता है “मन” के लिये अनिवार्य है कि वह “व्यवहार”<sup>११</sup> में स्थापित हो और अन्ततः परमाणवीय सस्याओं में विघटित हो, <sup>१२</sup> धर्म नृतत्ववैज्ञानिक और मनोवैज्ञानिक प्रतिपत्तियों में चरितार्थ हो और कला, मूल्य और संस्थाएँ समाज वैज्ञानिक अध्ययता की मात्रात्मक कल्पनाओं (कास्ट्रक्शन्स) के विषय बने ।<sup>१३</sup>

×

×

×

मानसिकता की कोटि का निरास विज्ञान के लिये अनिवार्य नहीं है, अर्थात् मानसिक तत्त्व का भी विज्ञान संभव है । वास्तव में योग मनस्तत्त्व का ही एक विज्ञान है । किसी व्यवस्था के विज्ञान होने के लिये आवश्यक है उसके विषयों में घटनात्मक नियमितता देखना और इस नियमितता के विनियोग की विधि का निर्माण करना । योग में ये दोनों बातें देखी जा सकती हैं । हमने पुराण अध्याय में ज्योतिष-विज्ञान की चर्चा भी की थी जिसके विषय कर्म-

१० क्वार्डिन बर्ड एंड ऑब्जेक्ट, पृ० २६४, तथा “दि मेटल एटिटीज” प्रोसीडिंग्स आफ अमरीकन ऐकेडेमी आफ आर्ट्स एण्ड साइन्सेज, १९४३, पृ. १९८-२०३, इस पर हमारी आलोचना के लिए द्रष्टव्य, जान और सत् में “मानसिक और भौतिक” अध्याय ।

११ कार्नेप-साइकोलोजी इन फिजिकल लैंग्वेज, एयर द्वारा मपादित लोजीकल पार्जिटिविज्म में ।

१२ द्रष्टव्य कार्नेप, मिनेसोटा स्टडीज, वही, पृ० ६९

१३ द्रष्टव्य-एन्साइक्लोपीडिया आफ यूनीफाइड साइन्सिज ।

फलात्मक घटनाएँ हैं। किन्तु विज्ञान की यात्रिकतावादी-भौतिकतावादी अवधारणा के लिये न केवल मनोजगत् ही एक समस्या है बल्कि जैव जगत् और रसायन-जगत् भी समस्या हैं, क्योंकि जैवजगत् में यात्रिक के वजाय लक्ष्योन्मुख स्वभाव व्यक्त होता है और रसायन जगत् में नव्योत्क्रान्त गुण यात्रिक अवधारणा को चुनौती देते हैं। यात्रिकतावादी अवधारणा के लिये “नव्योत्क्रान्ति” क्यों एक समस्या है यह देखना रोचक होगा। “नव्योत्क्रान्ति” का अर्थ है कि यदि कोई द्रव्य द, भ, इ, उ, तत्वों में तथा सम्बन्ध स में विघटनीय है तब भ, इ, उ तत्वों में पृथक् जो गुण विद्यमान होते हैं उनमें अथवा भ, इ, उ तत्वों तथा उनके विशिष्ट सम्बन्ध स में द के सम्पूर्ण गुणों को निगमित नहीं किया जा सकता, अथवा कहें कि, द के कुछ गुण इसका घटक तत्वों में विघटन करते ही समाप्त हो जाने हैं। इतना ही नहीं बल्कि किसी तत्व भ के भौतिक गुणों को सम्पूर्णतः जानने पर भी उससे यह अनुमान भी नहीं किया जा सकता कि वह इ अथवा उ अथवा दोनों के साथ संयुक्त भी हो सकता है या नहीं। द के इस अनिगमनीय गुण अथवा गुणों को नव्योत्क्रान्त गुण कहते हैं। जल इसका एक उदाहरण है हाइड्रोजन तथा ऑक्सीजन अणुओं में, तथा इनके मिश्रण में ऐसा कुछ नहीं है जिसमें जलत्व के कुछ विशिष्ट गुणों—गीलापन तथा प्रवहमानता—को निगमित किया जा सके। अब यह तथ्य हमारी यात्रिकतावादी बुद्धि (अडरस्टैंडिंग) को एक चुनौती है जो व्याख्या और भविष्योक्ति को एक स्तर पर देखनी है और जो “नव्योत्क्रान्त” का अपनी व्यवस्था में कहीं आकलन नहीं कर सकती। किन्तु यह इसके लिये वास्तव चुनौती नहीं है, क्योंकि यह स्थिति ज्ञान की अपर्याप्तता की स्थिति मानी जा सकती है, अर्थात् यह माना जा सकता है कि अणुओं के ऐसे नियम खोजे जा सकेंगे जिनसे ये गुण, जिन्हें हम अभी तक नव्योत्क्रान्त कहते हैं, निगमित किये जा सकें। कठिन चुनौती इसे जैव जगत् से है जिसमें कारण पुरोगामी त होकर अनुगामी होता है, अथवा अधिक उचित रूप से, जिसमें कोई कारण-कार्य सम्बन्ध नहीं होता। इसमें घटना अनुगामी घटना की कारण तो होती ही नहीं, यह भी कहना अनुचित है कि अनुगामी घटना पुरोगामी की कारण होती है, यहाँ यह कहना उचित है कि घटनाओं में एक अपेक्षात्मकता रहती है, जो जैव घटनाओं का विलक्षण गुण है और यात्रिक अवधारणा में अनन्तार्थव्य है।

जैसाकि हमने कहा, विज्ञान के लिए यह अनिवार्य नहीं है कि वह

यान्त्रिकतावाद को एकमात्र प्राक्कल्पना स्वीकार करे, यदि विज्ञान के लिए कोई एक प्राक्कल्पना आवश्यक है तब वह कोई अन्य भी हो सकती है। किन्तु पाश्चात्य विज्ञान<sup>१४</sup> का केन्द्र भौतिक स्वरूपात्मक वस्तुसत् था, इसलिये उसने जैव जगत् के इन गुणों को भी केवल अस्थायी स्थिति के रूप में ही स्वीकार किया, 'डार्विन' के "उपयोग-अनुपयोग", "जुनाव" और "प्रयोजन" की अवधारणाएँ क्रमशः छोड़ दी गईं और उन्हें जीव-करण की यान्त्रिकीय-सांख्यिकीय (मेकेनिस्टिक-स्टैटिस्टिकल) कल्पनाओं से स्थानान्तरित किया गया।<sup>१५</sup> इसके पश्चात् प्राणी को उसके देकार्तीय स्वरूप (यन्त्र) में स्थापित करने में अधिक कठिनाई नहीं थी, उसकी स्वतन्त्र क्रियाएँ उसके प्रोटोप्लास्म और साइटोप्लास्म के परिणामों के रूप में और शीप उद्दीपनों के प्रति उसकी बंधुत्-रासायनिक प्रतिक्रियाओं के रूप में कल्पित की गईं।<sup>१६</sup>

तब मानव ? जिसे "विवेकशील प्राणी" के रूप में परिभाषित किया गया था ? मूल्यान्वेषण यदि "भौतिक" गुण नहीं है तब विवेक केवल "मूल-धुल्ले" में पुरस्कारक सरणियों के साथ स्वीकारात्मक प्रतिक्रिया की स्थापना" के सिद्धांतानुसार व्याख्येय हो जाता है और इस प्रकार मूलिक और मनुष्य में पृष्ठोन्मुखी तारतम्य स्थापित हो जाता है। बुद्धि-भागफल (भाई ब्यू) परीक्षण, परिवेश-अनुकूलन-परीक्षण तथा समस्या-समाधान-परीक्षण आदि पूर्णतः मात्रात्मक-यान्त्रिक मनोवैज्ञानिक अवधारणाएँ मानव की यन्त्र-कल्पना के स्पष्ट प्रमाण हैं। यद्यपि इन परीक्षणों की अप्रतिष्ठितता असन्दिग्ध रूप से प्रमाणित हो चुकी है किन्तु मानव को अन्य कोई कल्पना पाश्चात्य सांस्कृतिक पूर्वकल्पनाओं के साथ संगत नहीं होने के कारण इनका परित्याग

१४ 'विज्ञान' के साथ 'पाश्चात्य' विशेषण शायद कुछ लोगों को चौकाने वाला लगे, क्योंकि विज्ञान को सामान्यतः सार्वभौम माना जाता है। किन्तु जैसाकि हमारे उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है, विज्ञान का पश्चिम में विकसित रूप उसकी विशिष्ट संस्कृति की उपज है।

१५ इस प्रसंग में द्रष्टव्य : डोन्सहेम्कार्ड : जेनेटिक्स एण्ड दि आरिजन आफ स्पेसीज, (कोलंबिया), तथा यशदेव शल्य-मनस्तत्त्व, हिन्दोस्तानी एकेडेमी, इलाहाबाद।

१६ मार्गन एण्ड स्टेलाज - फिजियोलोजीकल साइकोलोजी, (मैकग्राहिल) तथा टिन्बर्जन, ए स्टडी आफ इन्स्टिक्ट, (ग्रान्सफर्ड)।

सम्भव नहीं है, इसलिये इन परीक्षणों की असफलता का कारण स्वयं अवधारणा में दोष को नहीं मानकर परीक्ष्य-वस्तु (वेरीयेबल्ज) के निर्धारण की अपूर्णता को मान लिया जाता है। किन्तु इस प्रकार से किसी भी व्यवस्था की रक्षा की जा सकती है, पीराणिक की भी, इसलिये मुझे यह कहने में तनिक भी सकोच नहीं है कि विज्ञान पुराण का समकक्ष है।

मानव की यत्र-कल्पना पश्चिमी विज्ञान की तात्त्विक निर्धनता से अर्थापत्ति होती है। जैसाकि हमने आगे धर्म अध्याय के अन्त में देखा है, इसका सत्ता-सन्दर्भ ज्यामितिक बिन्दु, वेग और द्रव्यमान तक सीमित है और इसका अर्थ-सन्दर्भ ऐन्द्रिय प्रदत्तों तक। यह मूल्य और आदर्श को, जिनमें सत्य और अर्थ के अत्यन्त समृद्ध तहखाने हैं, और इस प्रकार जो मानव-प्रतिमा को अनेक आयाम और विविध वर्ण देते हैं, स्वीकृति नहीं देकर मनोदैर्घ्य का कारण हो रहा है।

(इसका अर्थ यह नहीं है कि पश्चिम में और कोई विज्ञान-धारा ही नहीं है, कुछ जर्मन मनोवैज्ञानिक यन्त्रवाद को स्वीकार नहीं करते, छुग तो धर्म को मूल भाव ही मानते हैं, दर्शन में अस्तित्ववाद विज्ञानवाद के विरुद्ध प्रतिक्रिया है और अत्यन्त गहरी प्रतिक्रिया। किन्तु तब भी मुख्य स्वर अभी भी वैज्ञानिकतावाद ही है। इसका अन्त पाश्चात्य सभ्यता के पतन के रूप में होगा या रूपान्तरण के रूप में, यह अनुमान करना हमारा कार्य नहीं है।)



## नैतिक मूल्य

नीति की न्यूनतम परिभाषा 'कर्तव्याकर्तव्य का क्षेत्र' यह दी जा सकती है और 'कर्तव्य' का अर्थ 'उचित कर्म' किया जा सकता है। 'कर्म' के अन्तर्गत शारीरिक के प्रतिरिक्त मानसिक का भी समावेश किया जा सकता है—मनसा, वाचा, कर्मणा शुभ करने का उपदेश बहुत पुराना है। अपने इस न्यूनतम रूप में यह परिभाषा निर्विवाद रूप से स्वीकृत हो सकती है, यद्यपि कुछ लोग इसमें 'मानसिक' का, 'भाव-विचार' का, समावेश नहीं करना चाहेंगे। इस परिभाषा की कठिनाइयाँ उस समय उत्पन्न होती हैं जब हम 'उचित' और 'कर्म' शब्दों के अर्थों पर विचार करना आरम्भ करते हैं। किन्तु तब भी कुछ दूर तक इनके अर्थों की व्याख्या में बिना विवाद के आगे बढ़ा जा सकता है—ज्ञात प्राणियों में केवल मनुष्य के व्यवहार या क्रियाओं को ही 'कर्म' कहा जा सकता है, अन्य किसी प्राणी की क्रिया को 'कर्म' नहीं कहा जा सकता, और 'उचित' या 'अनुचित' विशेषण केवल 'कर्म' के साथ ही प्रयुक्त हो सकते हैं, अन्य क्रियाओं या व्यवहारों के साथ नहीं। इस बात में भी सब सहमत होंगे कि मानव की सब क्रियाएँ "कर्म" नहीं होती और परिभाषा वे "उचित", "अनुचित" भी नहीं होती।

परिभाषा की यह सहमति इससे तनिक भी आगे नहीं जाती, यहाँ तक कि इस बारे में भी सहमति नहीं है कि क्रियाओं का क्या गुण उन्हें 'कर्म' बनाता है। वास्तव में जितनी सहमति हमने देखी है उतनी भी प्रकट रूप में ही है, वास्तव नहीं है, क्योंकि 'उचित' और 'कर्म' की अधिकांश अर्थापत्तियाँ 'कर्म' को 'क्रिया' से भिन्न नहीं करती। तो भी संभवतः प्रकट स्तर पर सब यह स्वीकार करेंगे कि 'सामिप्राय' का अर्थ है ज्ञान और प्रयोजन के साथ।

इस परिभाषा की कुछ कठिनाइयाँ हैं जिन पर हम आगे विचार करेंगे, किन्तु तब भी इस परिभाषा को स्वीकार किया जा सकता है। यह परिभाषा पाशव क्रियाओं तथा मनुष्य की अनेक क्रियाओं को 'कर्म' के वाच्य-क्षेत्र से निकाल देती है। किन्तु 'ज्ञान और प्रयोजन' पद को जिस अर्थ में सामान्यतः स्वीकार किया जायगा हम यहाँ उस अर्थ में इसका प्रयोग नहीं कर रहे हैं। सामान्यतः इसका अर्थ होगा, क्रिया के लक्ष्य का ज्ञान और लक्ष्य-सिद्धि के साधनों का ज्ञान, आदि। किन्तु जँसाकि हम आगे देखेंगे, यह गुण क्रिया को पर्याप्त रूप से कर्म का स्तर नहीं देता। इसलिये 'ज्ञान' से हमारा अर्थ यहाँ "क्रिया के कर्त्ता होने के बोध" से है।

इस प्रकार, 'मानव कर्म करता है' का अर्थ है कि वह अपनी क्रियाओं का साक्षी होता है। क्रिया का यह साक्षित्व—कर्तृत्वाभिमान—उसे कर्त्ता के पद पर प्रतिष्ठित करता है, उसे "क्रिया के कारक" मात्र से "क्रिया के लिये उत्तरदायी" बनाता है।

एक अर्थ में 'उत्तरदायित्व' शब्द भ्रामक हो सकता है। 'उत्तरदायी' का अर्थ हो सकता है पुरस्कार और दण्ड का अधिकारी। किन्तु यह अर्थ सही नहीं है, क्योंकि दण्ड और पुरस्कार, प्रस्तुत अर्थ में, कर्त्ता को कर्त्ता से इतर कोई देता है। इस अर्थ को पुष्टि सामाजिक दण्ड-नियमों अथवा प्रशंसा-निन्दा से भी मिलती है जिनका पात्र केवल कर्त्ता अथवा उत्तरदायी को ही समझा जाता है, अबोध को नहीं। कर्मवाद की भी कुछ व्याख्याओं में यही धारणा निहित है। किन्तु वास्तव में यह सही नहीं है, क्योंकि उत्तरदायित्व केवल अपनी क्रियाओं के साक्षित्व से ही आता है, क्रिया का यह साक्षित्व कर्त्ता से अपने को व्याख्यायित करने की माग करता है, जिस व्याख्या के सन्दर्भ में निरूपित होकर कर्म 'उचित' के विशेषण से सहित होता है और उससे भ्रष्ट होकर 'अनुचित' के विशेषण से। सामाजिक या दैविक दण्ड और पुरस्कार कर्तृत्वाभिमान (में कर्त्ता हूँ) के अर्थ-बोध से उत्पन्न उत्तरदायित्व के एक प्रकार से विपरीतार्थक हैं, क्योंकि ये व्यक्ति पर बाहर से उत्तरदायित्व लावते हैं, जैसे मानिये ढोर के खेत में जा घुसने पर उसे डडा मारा जाता है। किन्तु इसे एक दूसरे अर्थ में भी समझा जा सकता है—व्यक्ति जबकि इस अर्थ-बोध में समर्थ है, वह प्रायः ही या तो इस ओर देखता ही नहीं अथवा देख कर उसका अर्थ समझने में असमर्थ रहता है, अथवा अर्थ जानकर भी उसमें प्रवृत्त नहीं

होता, उस अवस्था में उससे अधिक अनुभवी, अधिक विज्ञ सामाजिक अति-व्यक्ति अपने इस बोध का आरोपण उस पर करता है। इस प्रकार, यद्यपि सामाजिक पुरस्कार और दंड कर्तृत्वाभिमान की, वैयक्तिक चेतना की, असामर्थ्य को पूर्वकल्पित करते हैं किन्तु स्वयं ये इसी अर्थ-बोध के परिणाम होते हैं। ये सामाजिक पुरस्कार और दंड भी इस अर्थ में सामाजिक नहीं होते कि ये सामाजिक सम्बन्धों के निर्देशक होते हैं, क्योंकि ये अत्यन्त निम्नतम वैयक्तिक आदर्शों और मूल्यों के भी पुरस्कारक होते हैं, ये इस अर्थ में सामाजिक होते हैं कि इनका अधिष्ठान सांस्कृतिक कर्तृत्वाभिमान होता है।

‘कर्म’ के इस अर्थ में ‘अचिन्त्य-अनौचित्य’ उसके अर्थ के घटक हैं, अर्थात् कोई कर्म ऐसा नहीं हो सकता जो उचित या अनुचित नहीं हो, अथवा कहे, जिस क्रिया को उचित या अनुचित नहीं कहा जा सकता उसे कर्म नहीं कहा जा सकता।

इस दृष्टि से ‘उचित’ और ‘अनुचित’ शब्द ‘सत्य’ और ‘असत्य’ के समान हैं जो ज्ञान-विषयों के अर्थ-घटक होते हैं। विषयों का सत्यासत्यत्व एक निश्चित कसौटी पर पूरा उतरने में है। इस प्रकार से, कसौटी या प्रतिमान प्रकट रूप से विषय-बाह्य होते हैं। किन्तु वास्तव में कसौटिया या प्रतिमान विषय-बाह्य नहीं होते, विषय अपनी उत्पत्ति के साथ ही अपने सत्यासत्यत्व की कसौटी को भी जन्म देता है। उदाहरणतः ‘यह मेज है’ ज्ञानात्मक निर्णय है और मेज इसमें विषय है, अब यह निर्णय सत्य है यदि यह प्रस्तुत ‘मेज होने’ की कसौटी को सन्तुष्ट करता है। यह कसौटी मेज के विषय-बोध की घटक है, उससे पृथक् नहीं है। यदि इस कसौटी को बदल दिया जाय तब इस विषय का स्वरूप भी बदल जायगा। उदाहरणतः वैज्ञानिक कसौटी और पौराणिक कसौटी भिन्न-भिन्न होती हैं और परिणामतः उनके विषय भी भिन्न-भिन्न होते हैं। (जैसा कि “पौराणिक मनोवृत्ति” और “प्राकृतिक विज्ञान” अध्यायों में निरूपित विषयों के स्वरूप से देखा जा सकता है।<sup>२</sup>)

इसी प्रकार से कर्मों के लिये भी—कर्मों के अचिन्त्य-अनौचित्य की कसौटी इस अर्थ में प्रत्येक कर्म से बाह्य होती है कि प्रत्येक कर्म को उस

१ यशदेव शल्य-ज्ञान और मत्, अ ३।

२ ज्ञान और सत् में अध्याय ४, ५ तथा ८ भी द्रष्टव्य।

कसौटी को सन्तुष्ट करना होता है, किन्तु तब भी वह उसकी घटक होती है, क्योंकि कर्म ही इस कसौटी को जन्म देता है और कसौटी-भेद के साथ कर्म में स्वरूप-भेद हो जाता है। उदाहरणतः “चौर-कर्म” अथवा “असत्य-भाषण” के अनौचित्य की कसौटी “लोभ” अथवा “कामुक वृत्ति” के अनौचित्य से भिन्न है, प्रथम में कर्त्ता अपने को अन्य कर्त्ताओं के बीच पाता है जबकि दूसरे में कर्त्ता का कर्म अन्य कर्त्ताओं को प्रभावित नहीं करता—जबतक कि यह कर्म मानसिक स्तर तक ही रहता है। समभवतः यह कहा जाय कि कोई ऐसा कर्म नहीं है जो अन्यो को प्रभावित नहीं करता। यदि कोई ऐसा कहता है तो वह “प्रभाव” शब्द का प्रयोग अत्यन्त व्यापक अर्थ में कर रहा है, उसके अनुसार यदि मैं एकांत वन में रहता हूँ तो भी मेरे विचार मेरे व्यक्तित्व को प्रभावित करेंगे और व्यक्तित्व विश्व की समग्रता में एक अंश होने के कारण विश्व की समग्रता को प्रभावित करेगा। ‘प्रभाव’ का यह अर्थ यहाँ अप्रासंगिक है, क्योंकि एक तो यह केवल कर्म की ही विशेषता नहीं है और दूसरे, कर्त्ता अपने ऐसे कर्मों के अनौचित्य को अन्य कर्त्ताओं के परिप्रेक्ष्य में नहीं आकता। यदि मैं अत्यन्त भीखता के कारण अपने लोभ को कभी चौर-कर्म में परिणत नहीं कर पाता, अथवा यदि मैं अपने धन से निरन्तर अपनी जिज्ञा को सन्तुष्ट करने में प्रवृत्त रहता हूँ, तो कम से कम कुछ अवस्थाओं में, मेरे कर्म के अनौचित्य की कसौटी अन्य कर्त्ताओं के मध्य मेरे कर्त्तृत्व से निर्धारित नहीं होती, किन्तु तब भी ये कर्म “उचित” अथवा “अनुचित” होते हैं।

कुछ कर्म ऐसे हैं जो “अनौचित्य” या “अनौचित्य” के सन्दर्भ में घटित हो भी सकते हैं और नहीं भी हो सकने। उदाहरणतः, मेरा कला-कर्म उचित है, किन्तु यह कुशल या अकुशल भी है। कर्म की ये दो अत्यन्त भिन्न प्रकार की कसौटियाँ हैं और परिणामतः “एक कला-कर्म” अत्यन्त भिन्न दो विषयों के रूप में रचित होता है। “उचित-अनुचित” केवल कर्त्तृत्वाभिमान का प्रसंग है, अर्थात् क्रिया के कर्त्ता के अर्थ-बोध के प्रतिमान पर परखे जाने का।

x

x

x

‘कर्त्तृत्वाभिमान’ या ‘कर्त्ता का अर्थ-बोध’ पद का अर्थ “नैतिक मूल्य” और “उचित” के स्वरूप को समझने के लिये आधार-भूत है। सब क्रियाएँ लक्ष्य-परक होती हैं, अर्थात् इनका जन्म अपेक्षामूलक होता है, और इस अपेक्षा के सन्तोषक विषय अथवा वस्तु अथवा अवस्था की प्राप्ति के साथ क्रिया

पर्यवसित हो जाते हैं। लक्ष्यपरकता ही “क्रिया” को “घटना” से अलग करती है। इस लक्ष्यपरकता में कोई चेतनता या लक्ष्य का विचार होना आवश्यक नहीं है, निद्रित अवस्था में खुजलाना तक एक क्रिया है। कुत्ते का रोटी की खोज में इधर-उधर घूमना भी एक क्रिया ही है, और एक प्रकार से निद्रा में खुजलाने और भूख लगने पर भोजन खोजने में कोई मौलिक अन्तर नहीं है, क्योंकि भूख और खुजली दोनों स्वतोजात अपेक्षाएँ हैं और ये दोनों अपने सतोष के लिये चेतनता की अपेक्षा नहीं करती। वास्तव में यह कहना कठिन है कि कुत्ता भोजन खोजते हुए उस अवस्था से कुछ मौलिक रूप से भिन्न अवस्था में होता है जिसमें कि वह निद्रा में खुजलाता हुआ होता है। इनमें यह तारतम्य शरीरवैज्ञानिक दृष्टि से ही नहीं है बल्कि मनोवैज्ञानिक दृष्टि से भी है—दोनों अवस्थाओं में कुत्ते की चेतना प्रस्तुत-वृत्ति में निहित होती है। अधिक से अधिक यह कहा जा सकता है कि जागृत अवस्था में वह प्रस्तुत वृत्ति में पूर्णतः निहित नहीं होती, किन्तु यह सुषुप्तावस्था में भी एक ही वृत्ति में निहित होनी आवश्यक नहीं है। मुख्य बात यह है कि स्वतः इन अपेक्षाओं के स्वरूप में कोई मौलिक अन्तर नहीं है। मानवीय क्रियाएँ पाशव क्रियाओं से कुछ भिन्न होती हैं। खुजलाई आदि की क्रिया मनुष्य और पशु में एक ही स्तर की होती है, किन्तु मनुष्य में भूख और भोजन के बीच का व्यवधान मानसिक दृष्टि से बहुत दीर्घ है। यह व्यवधान, कुछ अवस्थाओं को छोड़ कर, अपेक्षा को इच्छा का रूप दे देता है। अपेक्षा जब ज्ञान-विषय बनती है और अपेक्षित के रुचिर-अरुचिर-भाव-संयुत विम्व को जन्म देती है तब वह इच्छा बनती है। इस प्रकार से ‘अपेक्षा’ और ‘इच्छा’ में एक गम्भीर अन्तर है। यह अन्तर मनुष्य को आवश्यकतानुसार शरीर-क्रिया को रोकने की सामर्थ्य देता है। इस सामर्थ्य के कारण ही मनुष्य अविहित कर्म (क्रिया) करने पर दब का भागी समझा जाता है। किन्तु तब भी यह अन्तर मौलिक अन्तर नहीं है, इसे जटिलता का अन्तर कहा जा सकता है, क्योंकि कुत्ते को भी शरीर-क्रिया में प्रवृत्त होने से रकना सिखाया जा सकता है। आग्ल-अमरीकी मनोवैज्ञानिक और समाजवैज्ञानिक ‘मूल्य’ को ‘तरजीह’ या ‘अभिरुचि’ का ही पर्याय समझते हैं, उस अवस्था में उनका मानव-मन सम्बन्धी निष्कर्षों को मूल्यों पर प्रयोग के आधार पर स्थिर करना उचित ही है। इस प्रकार से इच्छा-पूर्ति-मूलक मानवीय क्रियाएँ क्रिया के स्तर से ऊपर नहीं उठ पाती।

कर्म विशिष्ट रूप से मानवीय, या कहे पाशवोत्तर, स्थिति है। इसका द्योत आत्म-साम्मुख्य है। आत्म या अभिमान (ज्ञाता या कर्ता के रूप में “मैं” का बोध) न केवल ऐन्द्रिय विषय ही नहीं है बल्कि बौद्धिक विषय भी नहीं है, यह विशिष्ट रूप से मूल्य-विषय है। इसका अर्थ यह नहीं कि यह प्रज्ञानात्मक (बोव्नीटिव) नहीं है, यह उतना ही प्रज्ञानात्मक है जितने अन्य विषय, यद्यपि यह केवल विरले लोगो को, या विरले क्षणों में ही, स्फुट प्रत्यक्ष के समान दुर्निवार रूप से प्रस्तुत होता है। किन्तु भिन्न प्रकार का विषय होने से इसके अर्थाभ्युपगम (अर्थ के घटक तत्व) भिन्न प्रकार के होते हैं, जिस प्रकार से “गुरुत्वाकर्षण क्षेत्र” के अर्थाभ्युपगम “भेज” से भिन्न प्रकार के होते हैं। कर्तृत्वाभिमान का अर्थाभ्युपगम “अपने अस्तित्व की सार्थकता की जिज्ञासा” है। इसका प्रामाण्य इस प्रश्न के ऐसे समाधान में है जो विशिष्ट रूप से इस प्रश्न के अनुरूप हो। जब इसका समाधान “ऋण कृत्वा दूत पिबेत” दिया जाता है तब इस प्रश्न का अभिप्राय गलत समझ लेने के कारण क्योंकि, दूत भूख को या जिह्वा को तो सन्तुष्ट करता है, जीवन की सार्थकता की मांग को नहीं। किन्तु ऋण लेकर घी पीने का यह परामर्श उत्तर इस प्रश्न का ही है, यद्यपि प्रश्न यह नहीं है कि भूख या आस्वाद-वासना कैसे तुष्ट की जाय। इस पर आपत्ति की जा सकती है कि यह उत्तर भी “घी पीने का परामर्श” नहीं है, उत्तर यह है कि “जीवन का स्वरूप शरीरात्मक है।” किन्तु यह उत्तर भी प्रश्न को ठीक नहीं समझने का परिचायक ही होगा, क्योंकि प्रश्न यह नहीं है कि जीवन का द्रव्य रूप क्या है (‘जीवन’ शब्द के किसी भी अर्थ में) अथवा कि, जीवन किस द्रव्य से निर्मित है, बल्कि यह कि इस विशिष्ट विषय—अभिमान—की क्या व्याख्या है, किस पदावली में यह समझा जाय।

उपयुक्त परामर्श का एक और अर्थ भी हा सकता है, कि इस (कर्तृत्वाभिमान) के अर्थ की मांग आमक है, यह उस चीज की मांग है जो है ही नहीं, शुभ, लोकोत्तर अथवा आत्मोत्तर-अन्वेष्य का कुछ अर्थ नहीं है, क्योंकि है तो केवल दृश्यमान, है तो केवल लोक। यह उत्तर ठीक प्रश्न का है, किन्तु यह भ्रान्त उत्तर है।

अभिमान रूप यह विषय उतना ही ठोस रूप से है जिनना कुछ भी अन्य विषय। विषय के होने का प्रामाण्य विषय स्वयं है। हमने कहा, यह विषय मूल्यात्मक है, अर्थात् इसकी रचना सत्यात्य के सन्दर्भ में नहीं होकर

उचित-अनुचित और चरितार्थ-अचरितार्थ के, सन्दर्भ में होती है। मूल्य द्रव्य या गुण नहीं होकर ऐसी अवस्था है जो न है और न नहीं है, यह है नहीं, क्योंकि यह प्राप्त अवस्था नहीं है, यह होने योग्य अवस्था है, यह नहीं है ऐसा भी नहीं, क्योंकि अन्वेषण उसे लक्ष्य कर अग्रसर होता है, यह हो जाने के लिये है। इसलिये चार्वाक जब कहते हैं कि यह असत्-वस्तु की माग है तब वे इस भ्रम में हैं कि मूल्य सत् की माग होती है, यह क्रिया के लक्ष्य को और कर्म के लक्ष्य को घपलाना है। मूल्य अन्वेषक के वह होने की माग है जो वह (अन्वेषक) नहीं है, और क्योंकि यह अवस्था अपने हो जाने के रूप में प्राप्तव्य है इसलिये वह कहीं विद्यमान नहीं होती।

इससे मूल्य-प्रत्यक्षवादियों (जैसे मूर)<sup>३</sup> की भूल भी देखी जा सकती है। मूर शुभ या उत्तम को वस्तु का गुण मानते हैं, यद्यपि अप्राकृतिक प्रकार का गुण। यह गुण उसी प्रकार से गम्य होता है जैसे प्राकृतिक गुण, यद्यपि यह इन्द्रियगम्य नहीं होता है। यद्यपि मूर गम्यता के इस स्वरूप को परिभाषित नहीं करते किन्तु वे इसमें कोई सन्देह नहीं रहने देते कि वह गुण प्रत्यक्षगम्य (अनैन्द्रिय प्रत्यक्षगम्य) है। किन्तु वास्तव में 'उत्तम', 'शुभ' आदि उपयुक्त रूप से वस्तुओं के विशेषण ही नहीं होते, उपयुक्त रूप से वे कर्मों के ही विशेषण होते हैं। 'उत्तम' या 'शुभ' विशेषण जब वस्तुओं के साथ भी प्रयुक्त होते हैं तब केवल कर्म की प्रतिफल वस्तुओं के साथ ही प्रयुक्त होते हैं। 'सुन्दर' शब्द यद्यपि प्राकृतिक वस्तुओं के गुण के अर्थ में भी प्रयुक्त होता है, किन्तु ऐसे प्रयोगों में यह मूल्यार्थक नहीं होता। मूल्य के अर्थ में 'सुन्दर' शब्द विशेषण के रूप में नहीं सत्ता के रूप में प्रयुक्त होना उपयुक्त है। इस प्रकार से 'सौन्दर्य मूल्य है' का अर्थ है 'सौन्दर्य चरितार्थ' है। कत्तृत्वाभिमान इस मूल्यात्मक सौन्दर्य को ही कलाओं के माध्यम से, और अन्य विभिन्न प्रकार से, चरितार्थ करता है।

x

x

x

काट ने 'कत्तृव्य' को 'सार्वभौमिक उत्तरदायित्व' कहा है। किन्तु उसने इस सार्वभौमिकता को जैसी व्याख्या की है वह कसौटी को बाहरी भी बना

३ जी ई मूर फिलासफीकल स्टडीज में कासेप्शन ऑफ इट्रिंसिक वैल्यू लेख।

देती है और अप्रयोज्य भी । 'सत्य बोलना' यह कर्तव्य है और इस प्रकार से, उसके अनुसार, यह "सार्वभौमिक उत्तरदायित्व है" । 'सार्वभौमिक उत्तरदायित्व' का अर्थ है "सब के लिये सब समय कर्तव्य" । यह क्यों उत्तरदायित्व है ? काट का उत्तर होगा, क्योंकि यह विवेकशील सकल्प (रैशनल विल) का विधान है । यह प्रतिपादन काट के इस प्रतिपादन के साथ रखने पर कि "ससार में कुछ शुभ नहीं है सिवाय शुभ सकल्प के", काट हमारी स्थापना के बहुत निकट प्रतीत होते हैं, किन्तु तब भी वे सत्य-भाषण को, और इसी प्रकार से अन्य कर्तव्यों को, अनिवार्य कर्तव्यों के रूप में स्थापित करते हैं और इस प्रकार से ये कर्तव्य आकारिक सिद्धांत का रूप लेते हैं, जो सकल्प के विधान नहीं होकर स्वतन्त्र अनिवार्यताएं हो जाते हैं । इसका स्पष्टीकरण में एक उदाहरण से करूंगा—पत्रिका के सम्पादक के रूप में मेरा कर्तव्य है कि मैं समीक्षा के लिये प्राप्त पुस्तकों की समीक्षा निष्पक्ष व्यक्तियों से करवाऊं । एक बार एक लेखक ने अपनी पुस्तक भेजते हुए मेरे से अनुरोध किया कि मैं उसकी दी गयी समीक्षक सूची में से किसी के पास वह पुस्तक समीक्षार्थ भिजवा दू । मैंने उसे इन्कार कर दिया, जबकि मैं अन्यथा स्वयं बहुत बार पुस्तक-लेखक से पूछ लेता हूँ कि उसकी पुस्तक किसे समीक्षार्थ भिजवा दी जाय । अब यहाँ मेरे कार्य में प्रकट विरोध है, और कहा जा सकता है कि, इस प्रकार से मैं विधान की सार्वभौमिकता का खंडन करता हूँ । किन्तु यह ठीक नहीं है । यदि मैं ये आकारित विरुद्ध दो क्रियाएँ एक ही प्रयोजन की सिद्धि—निष्पक्ष और उत्कृष्ट समीक्षा प्राप्त करना—के लिये करता हूँ तब मैं वास्तव में विवेकशील शुभ सकल्प के विधान का पालन करता हूँ, और वास्तव में ये दो विरोधी क्रियाएँ तब गम्भीरतर स्तर पर एक ही कर्म हो जाती हैं । यही बात "सत्य-भाषण" के लिये भी है सत्य-भाषण क्या है ? यदि यह केवल विश्वासानुसार यथाभूत तथ्य का कथन मात्र है तब यह सापेक्ष दृष्टिकोण से यथारूप चित्र बनाने जैसी क्रिया है, और परिणामतः यह न उचित है न अनुचित है । कर्तव्य के रूप में सत्य-भाषण अत्यन्त जटिल मनस्थिति को पूर्वपेक्षित करता है । "असत्य-भाषण" का अनौचित्य कर्त्ता के इस बोध से उत्पन्न होता है कि यह कर्म उसको अपनी आदर्श-प्रतिमा को खंडित करता है, यह उसे स्थिति-विशेष का सामना करने के अयोग्य और अतएव भीरु प्रमाणित करता है । यदि स्थिति-विशेष में असत्य-वादन से यह आदर्श-प्रतिमा खंडित



नहीं होती तब असत्य-भाषण कर्त्तव्य नहीं है। यहा स्वभावतः उन व्यक्तियों के सम्बन्ध में नहीं कहा जा रहा है जो उस जटिल मन स्थिति के अयोग्य हैं जो उत्तरदायित्व की पूर्वापेक्षा है। असत्य-भाषण के औचित्य और अनौचित्य के दो उत्कृष्टतम उदाहरण हमें महाभारत से मिलते हैं—कृष्ण अनेक बार असत्य-भाषण करने पर भी योगीराज रहे और युधिष्ठिर एक बार असत्य-भाषण से ही अपना उत्कर्ष खो बैठे थे, और उनका रथ, जो उनके निरपवाद रूप से सत्य-भाषण के कारण भूमि से चार अंगुल ऊपर रहता था, पृथ्वी पर आ गया था। युधिष्ठिर का उत्कर्ष समाप्त होना वास्तव में उनकी अपनी प्रतिभा का अपने सम्मुख खडित होना था, इससे व अपने स्वयं के सम्मुख अपराधी घोषित हो गये। यह उनके उस अन्तर्द्वन्द्व और आत्म-ग्लानी से स्पष्ट है जो 'नरो वा क्षुजरो वा' कहने में प्रकट हुई।

जैसा कि हमने कहा, असत्य-भाषण से उस व्यक्ति की प्रतिभा खडित नहीं होती जिसकी प्रतिभा आदर्श के उन्नत बोध से मडित नहीं है, अथवा कहे, जिसके कत्तृत्वामिमान का अर्थ स्फुट नहीं हुआ है, किन्तु कृष्ण की प्रतिभा भी खडित नहीं हुई थी, जबकि वे योगीराज थे—अर्थात् जबकि उनके कत्तृत्वामिमान का अर्थ स्फुटतम था। वह इसलिये खडित नहीं हुई क्योंकि उन्होंने अपने सकल्प को पूर्णतः विवेक में प्रतिष्ठित किया था। जो अपने सकल्प को विवेक में प्रतिष्ठित कर सकता है उसका सकल्प पूर्णतः आत्म-विधायक होता है, वह किसी सिद्धान्त के आकार में नहीं बघता। काट ने विवेक-जनित स्वातंत्र्य को स्वीकार करके भी आकार के बधन को उसके ऊपर प्रतिष्ठित कर दिया। यही कारण है कि झिलर काट के प्रतिपादन की अर्थापत्ति निकालते हैं कि “जो अपने पड़ोसी से प्यार करता है वह उसके प्रति कत्तृव्य-पालन नहीं कर सकता” और इसके विपरीत कोर्नर कहते हैं कि “काट का वास्तव अभिप्राय था कि कोई पड़ोसी से, और मानव से भी, घृणा करते हुए भी उसके प्रति कत्तृव्य-पालन कर सकता है।”<sup>४</sup> काट की ये दोनों ही व्याख्याएँ इस बात की द्योतक हैं कि काट कैटेगोरीकल इंपेरेटिव को आकारिक अनिवार्यता के अर्थ में ही देखते हैं और उसे विवेकशील सकल्प के ऊपर प्रतिष्ठित करते हैं। किन्तु पड़ोसी के प्रति मन में प्रेम रखना उतना ही कत्तृव्य है जितना

उसका हित करना, कर्त्तृत्वाभिमान के लिये दोनों बराबर कर्म है, कर्त्तृव्य-बाध केवल मोहवश होने में है, क्योंकि उसमें स्वातन्त्र्य, जोकि कर्त्तृत्व की पूर्वपिक्षा है, बाधित होता है। यहाँ “सहानुभूति” का रूप देखना उपयोगी होगा। “सहानुभूति” एक नैतिक वेदना है, वेदना होने से यह सवेगात्मक ही है, किन्तु तब भी उससे मूलतः भिन्न है। यह भेद इसके प्रभाव में ही नहीं है, अपने निजी गुण में भी है। यह दूसरे के दुःख से जन्य ताप है, यह पर-दुःख को अपने में स्थापित करना है, और दुःख का कारण अपने में नहीं होने से यह दुःख उन्मोचक होता है। दुःख और सहानुभूति क्रमशः दाह और प्रकाश-तुल्य होते हैं।

इस पर आपत्ति की जा सकती है कि ‘पडोसी से प्रेम करने’ और ‘पडोसी का हित करने’ को एक ही स्तर पर ही रखा जा सकता, एक प्रकार से ‘पडोसी से घृणा करने’ को अकर्त्तव्य भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि अकर्त्तव्य उसी कर्म को कहा जा सकता है जिसे करने से कर्त्ता अपने को रोक सकता हो। यदि मेरे मन में पडोसी को देख कर घृणा उत्पन्न होती है तब मैं उसे उत्पन्न होने से रोक नहीं सकता, केवल उस और से तत्काल के लिये ध्यान हटा सकता हूँ। यह प्रश्न मूर<sup>५</sup> ने उठाया है और इसे कर्त्तव्य से भिन्न करने के लिये “आदर्श कर्त्तव्य” कहा है, जबकि वास्तव कर्म को “वास्तव-कर्त्तव्य” कहा है। किन्तु यह भेद भ्रामक है, मैं पडोसी से घृणा करते हुए भी जो उसके हित में प्रवृत्त होऊँगा वह इस बोध में कि पडोसी का हित करना उचित है, अर्थात् मैं घृणा से प्रेरित कर्म का बाध करूँगा, यह बोध अधिक उन्नत स्तर पर लेजाने पर मैं अपनी घृणा का भी निरास कर सकता हूँ, क्योंकि पडोसी के प्रति घृणा जिस कारण से हुई है मैं जैसे ही उस कारण को और अपने को एक दूसरे परिप्रेक्ष्य में देखूँगा वैसे ही यह कारण घृणा-जनक नहीं रहेगा। कृष्ण जब अर्जुन में सब कर्मों को भगवत्-समर्पण करने को कहते हैं तब यह परि-प्रेक्ष्य के इस परिवर्तन की भाग ही है, वहाँ वे मूर से उलट “प्रकट अकर्त्तव्य” करने का परामर्श देते हैं और “आदर्श अकर्त्तव्य” से उपरत होने को कहते हैं। जैसे ही अर्जुन कौरवों को बिराट् के ग्रास के रूप में देख लेता है उसकी ग्लानि

<sup>५</sup> जी ई मूर-फिनोसफीकल म्टडोज में दि नेचर आफ मॉरल फिलोसोफी लेख, पृ० ३२० में आगे।

जाती रहती है, क्योंकि अब उसको नया बोध प्राप्त होगया है ।

किन्तु तब भी भूर का कथन इस सीमा तक ठीक है कि एक विशिष्ट भाव जब उत्पन्न होता है उसके पूर्व में उसके निरोध में समर्थ नहीं होता है, क्योंकि उत्पन्न होने से पूर्व उसका निरोध नहीं हो सकता । बाह्य कर्म का निरोध इसलिये हो सकता है क्योंकि उससे पूर्व उसके लिये प्रवृत्ति उत्पन्न होती है, उस प्रवृत्ति को भौतिक क्रिया में परिणत होने से रोका जा सकता है । किन्तु कठिनाई यह है कि भूर इस सीमा से आगे नहीं देखते । ऐसी मनोवृत्ति इसलिये उत्पन्न होती है क्योंकि कर्त्ता स्वातन्त्र्य में सम्यग्रूप से अधिष्ठित नहीं होता, उसकी यह असामर्थ्य उसे उसके कर्त्तव्य से वंचित करती है । यदि वह पर्याप्त सजग है तो उसे इसके परिणाम-स्वरूप आत्मग्लानि होना स्वाभाविक है, उस अवस्था में वह आत्म-शोधन करेगा और अविष्य में वंसी वृत्ति का जन्म उसमें नहीं होगा—यदि मैं अपने साथी के दोषों को अज्ञान का परिणाम देखता हूँ तब मुझे उससे घृणा के बजाय सहानुभूति उत्पन्न होगी, यदि तब भी मुझ में उससे घृणा उत्पन्न होती है तब समझिये कि मैंने इस विवेक का ग्रहण नहीं किया है, केवल मुझे शब्द-ज्ञान हुआ है ।

वास्तव में भूर ने बाह्य कर्म और आन्तर वृत्ति में जैसा भेद किया है वह भी उतना ठीक नहीं है—स्वप्न में तो इन दो में कोई अन्तर रहता ही नहीं, उत्कट सवेग की स्थिति में भी यह नहीं रहता । उत्कट सवेग की स्थिति में अपनी शरीर-क्रिया को रोकने का अर्थ है सवेग की उत्कटता पर वश करना और इस प्रकार से विवेक को सवेग के ऊपर स्थापित करना ।

×

×

×

हमने औचित्य-अनौचित्य का स्रोत कर्त्तृत्वाभिमान (कर्त्ता के आत्मार्थ-बोध) को कहा । इसका अर्थ है कि यदि कोई अपने कर्म को उस अर्थ की कसौटी पर परखता है जिसमें वह अपने को परिभाषित करता है, तो वह अपने कर्म को “उचित” के सन्दर्भ में देखता है, अन्यथा नहीं । उदाहरणतः, उपर्युक्त सवेग-जन्य शरीर-क्रिया को लें, यदि मैं इसका निरोध इसलिये करता हूँ कि क्रोध के बन्धोभूत होना मेरे आत्मार्थ के प्रतिकूल है तब मैंने निरोध औचित्य के सन्दर्भ में किया, किन्तु यदि मैं वह निरोध इसलिये करता हूँ कि इसके कारण मुझे दब का भावना होना पड़ेगा, तब मैंने चातुरी अथवा व्यावहारिकता के सन्दर्भ में किया । अधिकांशतः हम अपने कर्म इस दूसरे सन्दर्भ

मे करते हैं। वास्तव मे इनका क्षेत्र भी बहुत व्यापक है और वे वैयक्तिक लाभ के ऐसे सूत्र हैं जो समाज के सदस्य के रूप मे व्यक्ति के हितार्थ निरूपित होते हैं। सूक्तियो मे ऐसी नीति का ही उपदेश रहता है, पञ्चतन्त्र मे भी ऐसी नीतियो का ही निरूपण है। एक प्रकार से, सामाजिक दह-व्यवस्था भी हमे ऐसा कर्म-कौशल सिखाने के लिये ही होती है, क्योंकि कोई कार्य इसलिये दहनीय होता है क्योंकि वह कार्य अन्ततः व्यक्ति के भी अहित मे होता है, चौर-कर्म इसलिये दहनीय नहीं है कि यह कुकर्म है, बल्कि इसलिये दहनीय है क्योंकि यह क्रिया उस व्यवस्था को भग करती है जो प्रत्येक व्यक्ति के लिये, स्वयं चोरी करने वाले के लिये भी, हितकर है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि सामाजिक नीति-विधान मूल्यात्मक नहीं होते, इसका अर्थ केवल यही है कि वे नहीं भी हो सकते। चौर-कर्म का उपयुक्त सन्दर्भ व्यावहारिक नैपुण्य का सन्दर्भ है, किन्तु जब क के चोरी करने पर ख, ग, घ आदि उसकी निन्दा करते हैं तब यह कर्म नैतिक औचित्य के सन्दर्भ मे निरूपित होता है, क्योंकि उस समय वे उसको निन्दा ऐसे कर्म के रूप मे करते हैं जिसमे कर्त्ता उससे अपेक्षित अर्थ से भ्रष्ट पाया जाता है, अथवा कहे, जो कर्म सांस्कृतिक कर्त्तृत्वाभिमान के प्रतिकूल पाया जाता है। इसमे सार्वजनिक लाभ का विचार मानक नहीं होता, सिवाय उन अवस्थाओ के जिनमे स्वयं यह लाभ ही कर्त्तृत्व के अर्थ का निर्धारक होता है। उदाहरणतः बौद्ध धर्म के उदय के बाद सहस्रो व्यक्तियों का छोटी आयु मे ही सन्यासी बनना, राजपूत स्त्रियों का सामूहिक रूप से आग मे जलना आदि अनेकानेक ऐसे उदाहरण दिये जा सकते हैं जिनका सामाजिक व्यवस्था या सार्वजनिक लाभ से कोई सम्बन्ध नहीं है, इनका सन्दर्भ एकमात्र सांस्कृतिक कर्त्तृत्वाभिमान—संस्कृति का आत्मार्थ बोध—है। जब चौर-कर्म की निन्दा मे यह तर्क भी दिया जाता है कि “यदि सब ऐसा करने मे लगे तो सामाजिक व्यवस्था कैसे रहेगी,” तब भी यह मूल्यानुवाद ही होता है, क्योंकि “सामाजिक व्यवस्था भग करना” मूल्य का वैपरीत्य है, जबतक कि इसका किसी अन्य महत्तर मूल्य से अतिक्रमण नहीं होता।

इस प्रकार, सामाजिक सन्दर्भ मे व्यवहार की परीक्षा अधिकांशतः मूल्यात्मक दृष्टि से ही होती है, किन्तु यह सन्दर्भ वैयक्तिक-सम्बन्धो का, अथवा व्यक्तिगत जीवन का, ही होता है। सामूहिक व्यवहार की परीक्षा दुर्भाग्यवश मूल्यात्मक दृष्टि से नहीं होती। उदाहरणतः राजा, सरकार अथवा

राष्ट्र के लिये कोई कर्म उचित-अनुचित नहीं माना जाता, केवल निपुण-अनिपुण अथवा उपयोगी-अनुपयोगी माना जाता है। राजा के लिये राज्य का लाभ, अथवा अपने राष्ट्र का लाभ उसके कर्म का प्रमापक माना जाता है। यह वास्तव में अत्यन्त जटिल प्रश्न है और इसके विस्तार में हम नहीं जाना चाहेंगे, किन्तु कुछ उदाहरण ऐसे भी मिलते हैं जब इस क्षेत्र में भी नैपुण्य के ऊपर मूल्य की प्रतिष्ठा की गयी। अशोक और गांधी इसके दो उज्ज्वल उदाहरण हैं; रूस में साम्यवादी सरकार स्थापित करने पर लेनिन का जारो द्वारा अपहृत विदेशी प्रदेश उन देशों को लौटाना इसका एक अन्य उदाहरण है, जिसने सामूहिक कर्म को पूर्ण रूप से औचित्य के सन्दर्भ में प्रतिष्ठित किया गया।

x

x

x

औचित्य का स्रोत कतूत्व के अर्थ-बोध को कहने से यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि नैतिक निर्णय विषयनिष्ठ होते हैं। किन्तु हमारी स्थापना से यह किसी प्रकार से अर्थापत्तित नहीं होता। वास्तव में विषयनिष्ठ-विषयनिष्ठ शब्दों का प्रयोग अधिकांशतः इनको ममत्ते विना होता है, परिणामतः इस प्रसंग को लेकर बहुत घपला है।

“विषय” क्या है? इसका सहज उत्तर मन में आता है कि मेज, कुर्सी, पुस्तक जो मेरे सम्मुख दिखाई दे रहे हैं, ये विषय हैं। अर्थात् ऐन्द्रिय प्रत्यक्ष-गत वस्तुएँ विषय हैं। किन्तु इस परिभाषा को थोड़ा ध्यान से देखने पर इसकी अपर्याप्तता स्पष्ट हो जायगी ऐन्द्रिय प्रत्यक्षगत मेज, कुर्सी, पुस्तक आदि नहीं होते, वर्ण, गन्ध, आस्वाद, ध्वनि आदि होते हैं। वर्ण-गन्ध आदि भी विषय हो सकते हैं, किन्तु मात्र ऐन्द्रिय प्रत्यक्षगत वर्ण-गन्ध आदि विषय नहीं हो सकते। ‘आकाश की नीलिमा’ में नीलिमा विषय है, किन्तु इसका विषयत्व वर्ण की प्रत्यक्षता से नहीं है, यद्यपि प्रत्यक्षता इसके विषयत्व की एक घटक है, इसका विषयत्व “उन सब देखने वालों को नील दिखाई देने की संभावना में” है “जिनकी दृष्टि निर्दोष” है। इस परिभाषा में “संभावना” और “निर्दोष” शब्द समस्यात्मक हैं। किन्तु हम इस प्रश्न के विस्तार में जाए बिना कह सकते हैं कि “संभावना” का अर्थ है “वस्तु का वह गुण जो प्रत्यक्ष-आतिशायी है, जो प्रत्यक्षगत नहीं होता” और “निर्दोष दृष्टि” का अर्थ है “वह दृष्टि जो वर्णों को अधिकांश देखने वालों के अनुरूप देखती है।” यह परिभाषा अत्यन्त स्थूल है, इसको सूक्ष्म विस्तार में हम पिछले अध्याय (प्राकृ-

तिक विज्ञान) में दे आए है। प्रस्तुत प्रयोजन के लिये उपरोक्त परिभाषा पर्याप्त है। अब इस परिभाषा से स्पष्ट है कि ऐन्द्रिय विषयों का विषयत्व अतीन्द्रिय है—यह सर्जनात्मक मन का आक्षेप है जो प्रत्यक्षों को विषयत्व प्रदान करता है। इसके बिना वर्ण आदि विशुद्ध रूप से “व्यक्तिगत”, अथवा कहे “विषय-निष्ठ”, रहते हैं। यह रचना-तत्त्व उन नियमों के रूप में व्यक्त होता है जो किसी निर्णय के युक्त-अयुक्त होने की कसौटी बनाते हैं। युक्तता के जितने सन्दर्भ होते हैं उतने ही प्रकार के विषय होते हैं, इस प्रकार से प्रत्यक्षगत विषय एक प्रकार के विषय हैं और धार्मिक, नैतिक, वैज्ञानिक अन्य अनेक प्रकार के।<sup>१</sup> ये सब बराबर विषय हैं। किन्तु एक सन्दर्भ के अन्तर्गत भी नियम अथवा कसौटी एक ही प्रकार की होना अनिवार्य नहीं है, वे अनेक प्रकार की हो सकती हैं, अनिवार्यता केवल इस बात में है कि एक कसौटी स्वीकार करने पर ही एक प्रकार के निर्णयों की युक्तता अर्थात्पत्ति होगी। उदाहरणतः प्रत्यक्षगत विषय वैज्ञानिक कसौटी पर और पौराणिक कसौटी पर रचित होते हैं, और अन्यान्य दूसरी कसौटियों पर भी रचित हो सकते हैं। इन कसौटियों के वैभिन्न्य से इन विषयों की विषय-निष्ठता का खडन नहीं होता, क्योंकि विषय-निष्ठता की कसौटी केवल सार्वजनिकता नहीं है। विषय-निष्ठता की कसौटी के अर्थमूलक अर्थ्युपगम होते हैं जो उन सम्बन्धी निर्णयों को युक्त अथवा अयुक्त बनाते हैं—ज्ञान-विषयों को सत्य या असत्य और नैतिक विषयों को उचित या अनुचित। ये अर्थ्युपगम नियत होने पर निर्णयों का औचित्य-अनौचित्य या सत्यता-असत्यता नियत रहते हैं और सब के लिये समान रूप से स्वीकार्य होते हैं। किन्तु स्वयं अर्थ्युपगम किसी से नियत नहीं रहते, एक सन्दर्भ में वे अनेक हो सकते हैं। उदाहरण के लिये बुद्ध और कन्फ्यूशियस के नैतिक औचित्य के सन्दर्भान्तर्गत अर्थ्युपगम भिन्न-भिन्न थे, हिन्दू सस्कृति और मुस्लिम सस्कृति के भी अर्थ्युपगम (घटक अर्थ) भिन्न-भिन्न हैं, अर्थात् हिन्दू सस्कृति में भाग लेने वाला व्यक्ति और मुस्लिम सस्कृति में भाग लेने वाला व्यक्ति अपने कर्मों को व्याख्या और विनियोग भिन्न-भिन्न अर्थ्युपगमों के प्रसंग में करते हैं। किन्तु इन दोनों के कर्मों के

६. द्रष्टव्य ज्ञान और सत् में प्रवेश, अ ४-५ तथा पीछे पौराणिकता और प्राकृतिक विज्ञान अध्याय।

औचित्य पूर्णरूप से विषयनिष्ठ हैं, क्योंकि ये औचित्य व्यक्तिगत रुचि और सुविधा से निर्धारित नहीं होते ।<sup>७</sup>

ये अर्थान्तरगम सहज लब्ध भी हो सकते हैं और प्रतिपादित भी हो सकते हैं । मनुष्य जैसे ही मानवता का स्तर प्राप्त करता है वह कर्तृत्वाभिमान का साक्षात् करता है—व्यक्तिवा. या जातीय समग्रता में । समाज की आदिम अवस्थाओं में वैयक्तिक व्यक्तित्व का स्फुट बोध नहीं रहता, इसलिये कर्तृत्वाभिमान का साम्मुख्य भी जातीय समग्रता में ही होता है, अथवा कहे—जातीय कर्तृत्वाभिमान का ही साम्मुख्य होता है । उस समय इस विषय—कर्तृत्वाभिमान—के अन्त्युपगम पूर्णतः सहज-लब्ध होते हैं । पीछे, सांस्कृतिक विकासक्रम में, कुछ विलक्षण चेतना-सम्पन्न व्यक्ति इन अन्त्युपगमों के विरुद्ध विद्रोह कर नये अन्त्युपगमों का प्रतिपादन करते हैं, जो अन्यो के लिये सहज-लब्ध हो जाते हैं ।

अन्त्युपगमों को इस प्रकार से स्वतन्त्र और औचित्य को इस प्रकार से सापेक्ष मानने के विरुद्ध प्राप्ति की जा सकती है कि इसके अनुसार सब अन्त्युपगम बराबर स्तर के हो जायें और परिणामतः किन्हीं स्थापित अन्त्युपगमों के विरुद्ध विद्रोह यादृच्छिक हो जायगा । उदाहरणतः ब्रुड द्वारा हिन्दू कर्तृत्वाभिमान के स्थापित रूप को चुनौती देने की क्या युक्तता होगी, सिवाय

- ७ श्री चादमल ने नैतिक औचित्य को इस अर्थ में सार्वभौमिक माना है कि औचित्य विषयक कोई निर्णय निरपेक्षतः उचित या अनुचित होता है । वे कहते हैं : “नैतिक तथ्यों का नैतिक दृष्टि से पर्यवेक्षण करने पर सभी नैतिक चिन्तक उनकी भूल्यात्मकता के बारे में सदैव एक ही निष्कर्ष पर पहुँचेंगे । इसी अर्थ में नैतिक निर्णयों को सार्वभौमिक कहा जा सकता है । ” (दार्शनिक औमासिक, अक्टूबर १९६५) पृ २३१ । उद्धृत वाक्य यद्यपि थोड़ा भ्रामक है, क्योंकि यह पुनरुक्ति मात्र प्रतीत होता है, किन्तु चादमलजी यहाँ यही कहना चाहते हैं कि नैतिक-सदर्म में नैतिक तथ्यों पर निर्णय एक ही हो सकते हैं । यदि तथ्य त के सम्बन्ध में निर्णय क सही है तो ख, ग सही नहीं हो सकते । हमारे विचार में, नैतिक वस्तुस्थिति के सम्बन्ध में यह एक अनुपयुक्त विवेचन है ।

इसके कि वे इसके स्थापित रूप से असंतुष्ट थे, अथवा कि उन्होंने जिस कर्तृत्वामिमान का साम्मुख्य किया उसके अभ्युपगम भिन्न थे ?

इसका अंशतः उत्तर होगा कि, उनकी कोई युक्तता नहीं है मित्राय इसके कि उन्होंने भिन्न परिप्रेक्ष्य में मौलिक के सन्दर्भ को देखा था। किन्तु यह केवल अंशत ही सही है, यद्यपि अंशत ही यह अवश्य है। किन्तु इसके शेषांश को समझने के लिये प्रश्न की गहराई में और नीचे उतरना होगा।

कर्तृत्व-बोध अथवा मूल्यात्मक कर्म-चेतना जबकि अपने चरितार्थन के लिये अनक अभ्युपगमों का आश्रय लेती है, यह अपने अर्थ का सदैव स्पष्ट अथवा सम्यक् ज्ञान नहीं रखती। आत्मार्थ का सम्यक् ज्ञान जबकि प्रामाण्य-दृष्टि को भी न्यूनाधिक मात्रा में ही प्राप्त होता है, मूल्यात्मक दृष्टि के लिये यह ज्ञान अत्यधिक दुर्लभ है। निस्सन्देह यह ज्ञान अनेक अभ्युपगमों द्वारा चरितार्थ हो सकता है, किन्तु इन अभ्युपगमों का अपना तर्क सदैव हमें पूर्णतः ज्ञात नहीं होता, और बहुत बार अभ्युपगम भी भ्रान्त हो सकते हैं। उदाहरणतः बुद्ध और ईसा के अभ्युपगम एक ही नहीं थे, किन्तु दोनों में कर्तृत्व-दृष्टि की सम्यक्ता समान थी, राजाशाही और प्रजातन्त्र के अभ्युपगम एक ही नहीं हैं, किन्तु दोनों में कर्तृत्व-दृष्टि की सम्यक्ता असम्यक्ता की बराबर संभावनाएँ हैं, यद्यपि प्रजातन्त्र समग्र अनुभव के अधिक समुद्र स्तर की पूर्वापेक्षा करता है। अब, प्रजातन्त्र बोध के जिन अभ्युपगमों पर प्रतिष्ठित है उनकी सम्यक्ता दृष्टि हम गांधीवादी राज्य-व्यवस्था में और गांधीवादी राजनैतिक आचार-संहिता में पाते हैं, किन्तु गांधीजी से पूर्व यह किसी ने नहीं देखा था और न उनके बाद किसी ने उसे स्वीकार करने का साहस दिखाया है।

कर्तृत्व-दृष्टि बहुत बार भ्रान्त भी होती है और इसके भ्रान्त होने की संभावनाएँ उससे कहीं अधिक रहती हैं जितनी प्रामाण्य-दृष्टि के, क्योंकि कर्म का सम्बन्ध हमारे वासना-आवेगमय जीवन से कहीं अधिक घनिष्ठ है, जितना कि प्रामाण्य का। यह सम्बन्ध इतना निकट और घनिष्ठ है कि बहुत से विचारक मूल्य-दृष्टि को, जिसमें कर्तृत्व-दृष्टि एक भाग है, वासना और आवेग-मूलक ही मानते हैं। किन्तु जितना ही निकट का सम्बन्ध इनमें है उतना ही वैपरीत्य इनके स्वरूप में है। प्रामाण्य-सन्दर्भ के अर्थाभ्युपगम वासनामूलक भी हो सकते हैं (पौराणिक प्रामाण्य-दृष्टि वासना-मूलक ही है), और यदि क्रिया-कारित्व के बौद्ध सिद्धान्त को माना जाय, तो सभी प्रामाण्य-



दृष्टिया वासनामूलक ही है। किन्तु मूल्य-दृष्टि अथवा कर्तृत्वा-भिमान का बोध, अर्थात् वासना का प्रतिषेधक है, क्योंकि स्वातन्त्र्य कर्तृत्व-बोध की सम्पत्ता की पूर्वापेक्षा है। उदाहरणतः अन्तर्व्यक्तिक सम्बन्धों में नैतिक दृष्टि, अन्य बातों के अतिरिक्त, स्वार्थ-त्याग अथवा आत्मबलिदान की भावना को जन्म देती है। अब, यदि आत्म-बलिदान को भी वासना मान लिया जाय तब दूसरी बात है, किन्तु अन्यथा यह वासना से ऊपर उठकर कर्म को विवेक में प्रतिष्ठित करना है। उदाहरणतः मंत्री को ले—‘राम मेरा मित्र है’ का अर्थ इसके ठीक विपरीत है कि “राम मेरा स्वार्थ-साधक है”, बहुत कुछ इसका अर्थ है कि “मैं राम का स्वार्थ-साधक हूँ।” यह ठीक है कि यदि राम मेरा मित्र है तो वह मेरा स्वार्थ-साधन भी करेगा, यदि वह उसका विपरीत करता है तो वह मित्र नहीं हो सकता, क्योंकि इस प्रकार से उसका व्यवहार ‘मित्र’ के अर्थ का साधक होगा, किन्तु मेरी उसके प्रति मित्रता का उसकी मेरे स्वार्थ-साधन में उपयोगिता से कोई सम्बन्ध नहीं है। इसीलिए मित्रता के आदर्श के रूप में सुदामा के प्रति कृष्ण के मित्र-भाव का उदाहरण दिया जाता है कृष्ण के प्रति सुदामा के मित्र-भाव का नहीं। यही बात राम के वन-गमन में उदाहृत होती है वरन् यदि राम को राज्य देते तो वे कर्तव्य का कोई विशेष परिचय नहीं देते, यदि उन्होंने राज्य राम को नहीं दिया तो वे भयानक रूप से कर्तव्य-व्युत् हुए। इस परिप्रेक्ष्य में राम का दण्डन की आज्ञा का पालन राम के कर्म के गौरव को शतधा बढ़ा देता है।

वासना, प्रवृत्ति और सवेग का प्रतिषेध कर्तृत्व-भिमान के अस्मृपणों का मुख्य घटक है। वासना, सवेग आदि का अपने विषयों से सम्बन्ध कारण-मूलक होता है और अतएव विषय इनमें नियामक होता है। इसके विपरीत, कर्तृत्व का विषय, जैसाकि हमने पीछे देखा, बोध का अपना स्वरूप है जो क्रिया के माध्यम से अपने को चरितार्थ करता है।

निश्चय ही व्यक्तियों के जीवन में स्वातन्त्र्य के ऐसे क्षण विरले ही होते हैं, किन्तु ये क्षण ही नैतिक कर्म के क्षण होते हैं, शेष तो हम सांस्कृतिक कर्तृत्व-बोध की अभिव्यक्ति के निमित्त मात्र बनते हैं।

## धर्म का स्वरूप

धर्म का महत्व मानव-संस्कृति में अद्वितीय है। भर्तृहरि का प्रसिद्ध श्लोक धर्म को ही मानव का अतिरिक्त लक्षण बताता है, उसके अनुसार शेष लक्षण तो मनुष्य और पशु में समान ही होते हैं। बर्गसा<sup>१</sup> के अनुसार, आदिम-तम अवस्थाओं में भी कोई मानव-समुदाय ऐसा नहीं है, और न रहा है, जो धर्म से रहित हो। इस प्रकार से कहा जा सकता है कि मानव का जन्म धर्म के साथ ही हुआ। किन्तु बर्गसा का यह कथन दार्शनिक कथन नहीं है, यह नृतत्ववैज्ञानिक कथन है। लेवी ब्रूह, जिसे कि उसने अनेक बार अपनी पुस्तक में उद्धृत किया है, और दुर्खिम, दोनों का ऐसा ही विचार है, और कहा जा सकता है कि यही विचार आज के अधिकांश नृतत्ववैज्ञानिकों का है। किन्तु भर्तृहरि का कथन नृतत्ववैज्ञानिक कथन नहीं है, यह परिभाषात्मक कथन है, यह उस मानव-तन्-धारी को पशु की कोटि में रखने के लिये है जिसमें वे विशेष लक्षण नहीं हैं जिन्हें वे “धर्म” मानते हैं। धर्म का यह पारिभाषिक अर्थ है। यो अर्थ तो अधिकांशतः पारिभाषिक ही होते हैं, और इस प्रकार से नृतत्ववैज्ञानिक भी जब कहता है कि मानवता के चिह्न जहाँ भी हमें मिलते हैं वहाँ धर्म के भी लक्षण मिलते हैं, तब उसका कथन भी बहुत कुछ वैसा ही होता है जैसा भर्तृहरि का। किन्तु तब भी एक गंभीर अन्तर है, नृतत्ववैज्ञानिक मनुष्य के अन्य लक्षणों को मुख्य मान कर देखता है कि क्या उसमें धर्म के लक्षण भी हैं? जबकि भर्तृहरि धर्म से ही मानवता को परिभाषित करते हैं। एक अन्तर और है, नृतत्ववैज्ञानिक अपनी परिभाषा बहुत शिथिल और अनिश्चित रखता है और आवश्यकता के अनुसार उसका निरन्तर विस्तार करता जाता है। धर्म के इस विस्तृत अर्थ में, वे सब

१ हेनरी बर्गसा—दू सोर्सेज आफ मारेलिटी एण्ड रिलीज्यन।

संस्थाएँ धार्मिक संस्थाएँ हैं जो पवित्र-अपवित्र, कार्य-अकार्य, देव-असुर और परलोक-वमत्कार विषयक धारणाओं को व्यक्त करती हैं। इस प्रकार से, वह धारणा धर्म है जो इन संस्थाओं को जन्म देती है। नृतत्ववैज्ञानिक इस धारणा के स्वरूप पर विचार नहीं करते, उनके विषय केवल संस्थाएँ और संस्थागत व्यवहार ही हो सकते हैं। वे यदि कभी इस धारणा की ओर देखते हैं तब इसे अन्तर्विश्वास (अपारस्टिब्यन) अथवा अतार्किक मन स्थिति आदि कह कर सन्तुष्ट हो जाते हैं। इस धारणा पर विशेष विचार मनोवैज्ञानिक करते हैं, किन्तु सब विज्ञान अध्ययनगत वस्तुस्थिति को ऐसे तत्त्वों में विश्लेषित कर समझना चाहते हैं जिनमें स्वयं अध्ययनगत वस्तुस्थिति के लक्षण विद्यमान नहीं हो। यह भौतिक वस्तुस्थिति के अध्ययन में चाहे जितनी भी उपयोगी विधि हो, मानवीय वस्तुस्थितियों में यह विधि अत्यधिक अनुपयुक्त है। मानसिक वस्तुस्थितियों या वैज्ञानिक अध्ययन तो अत्यधिक अनुपयुक्त हो जाता है। यह धार्मिक धारणा के सन्दर्भ में विशेष रूप से द्रष्टव्य है। उदाहरणतः, मनो-विश्लेषक सब मानव-धर्मों और भावनाओं को अचेतन या अवचेतन में दमित किसी एक प्रयोजन की छद्म अभिव्यक्तियाँ मानते हैं। इस प्रकार से फ्रायड के लिये संगीत, दर्शन, विज्ञान और धर्म सब एक मँथुन वासना की विभिन्न अभिव्यक्तियाँ हैं। उसके लिये धर्म और विज्ञान में अन्तर यह देखने में ही रह जाता है कि यह वासना छद्म की कौन सी विधि एक में अपनाती है और कौन सी विधि दूसरे में अपनाती है। यात्रिकतावादी मनोवैज्ञानिक उद्दीपन-प्रतिक्रिया संस्थान में सब मन स्थितियों का अन्तर्भाव करते हैं, और इस प्रकार से उनके लिये धर्म कुछ विशेष प्रकार के उद्दीपनों के प्रति विशेष प्रकार का प्रतिक्रिया-संस्थान मात्र है। जीव वैज्ञानिकतावादी मनोवैज्ञानिक मन स्थितियों अथवा मनस्क्रियाओं का अन्तर्भाव किसी सहज प्रवृत्ति (इंस्टिक्ट) अथवा वासना (डाइव) में करते हैं। इनमें कुछ मनोवैज्ञानिक धर्म को मनुष्य की मूल वासना अथवा प्रवृत्ति भी मान सकते हैं, किन्तु तब भी, इसका वासना-लक्षण अथवा प्रवृत्ति-लक्षण होना आवश्यक है। इस प्रकार से, उनके लिये धर्म पक्षियों के घोंसला बनाने, मूषिक के घान्ध सग्रह करने और मगर के रेत में अड़ा सेने की प्रवृत्ति से, अथवा आहार, मँथुन आदि वासनाओं से, तुलनीय है। यह मनोविज्ञान का अनिवार्य दुर्भाग्य है कि वह कोई ऐसी सरल-मूल प्रत्यय खोजे जो जीव-धर्म कहे जा सकें। और समाजविज्ञान के लिये यह

आवश्यक है कि वह मनोविज्ञान में प्रतिष्ठित और अन्तर्भूत हो। वास्तव में, विज्ञानों में अन्तर्भाव की एक शृंखला है, समाजविज्ञान मनोविज्ञान में अन्तर्भाव्य है, मनोविज्ञान जीवविज्ञान में, जीवविज्ञान शरीरविज्ञान में, शरीरविज्ञान रसायनविज्ञान में, और रसायनविज्ञान भूतविज्ञान में। इस प्रकार से, भौतिक विज्ञान के अतिरिक्त शेष सब विज्ञान केवल मध्यवर्ती विज्ञान हैं।

किन्तु यदि कोई विज्ञानों को मध्यवर्ती नहीं भी माने, प्रत्येक विज्ञान को अपने आप में अन्तिम माने, तब भी उसके लिये सब स्थितियों का निम्नतम कोटियों में अन्तर्भाव करना आवश्यक है। विशेष रूप से उसकी सीमा मूल्यात्मक स्थितियों को समझने में प्रकट होती है, क्योंकि विज्ञान केवल वस्तुता अथवा अस्तित्व की कोटि को ही स्वीकार करता है, आदर्श अथवा अभिकाक्ष्य की कोटि को स्वीकार नहीं करता। इसका अर्थ यह नहीं कि वह आदर्शों की विद्यमानता को स्वीकार नहीं करता, किन्तु आदर्श उसके लिये ऐसी वस्तुस्थिति है जिसका स्वरूप नहीं बल्कि वस्तुता विवेच्य है, और इस प्रकार से उसके लिये यह खोजना आवश्यक हो जाता है कि आदर्श का वस्तुगत स्रोत क्या है, उसका स्वरूप उसके लिये अर्थहीन है।

×

×

×

हमारे लिये यहाँ धर्म का स्वरूप विवेच्य है। धर्म का क्या स्वरूप है? यह परिभाषा का प्रश्न है, किन्तु परिभाषा यादृच्छिक रूप से किसी शब्द को अर्थ दे देना मात्र नहीं है। इसमें दो विवक्षाएँ रहती हैं। एक तो परिभाष्य शब्द का साधारण प्रचलित अर्थ होता है, जिसका ध्यान रखना आवश्यक होता है, और दूसरे, उस शब्द के वाच्य विषय के स्वरूप को समझना होता है। यह दूसरी विवक्षा कठिन भी है और इसमें यादृच्छिकता का भय भी रहता है। इसलिए प्रचलित अर्थ को ध्यान में रखना आवश्यक होता है। किन्तु यदि प्रचलित अर्थ स्पष्ट नहीं हो तो उसमें सशोचन विहित होता है।

हमने पीछे धार्मिक संस्थाओं का उल्लेख किया। समाजशास्त्री के लिए आद-संस्कार, भूति-मन्दिर धार्मिक संस्थाएँ हैं। कुछ लोग धर्म को 'अन्ध-विश्वास' का पर्याय मानते हैं, और दूसरे, ऐसा कहे बिना, सब प्रकार की पौराणिकता को धर्म की संज्ञा देते हैं।<sup>२</sup> नूतनवैज्ञानिक और समाजशास्त्री

‘धर्म’ शब्द का प्रयोग प्रायः इसी अर्थ में करते हैं। बर्गसा यद्यपि पौराणिकता और धर्म में भेद करते हैं और उनके अनुसार इनमें कोई तारतम्य भी नहीं है, किन्तु वे भी पौराणिकता को ‘जड़ धर्म’ (स्टैटिक रिलीजियन) की संज्ञा ही देते हैं।<sup>३</sup> इसी प्रकार से, कैसीरर यद्यपि पौराणिकता और धर्म में आमूल अन्तर देखते हैं, किन्तु वे इनमें तारतम्य मानते हैं।<sup>४</sup> दूसरी ओर, कबीर पौराणिकता और सत्सङ्गों को धर्म में बाधक मानते हैं। वास्तव में अन्ततः कैसीरर और बर्गसा भी कबीर से एकमत ही हैं, बर्गसा स्पष्ट रूप से जड़ धर्म को संप्राण धर्म का प्रतीक मानते हैं और इसी प्रकार से कैसीरर भी धर्म को पौराणिकता का विपरीतगामी देखते हैं, केवल वे ‘धर्म’ शब्द का प्रयोग दोनों अर्थों में करते हैं। किन्तु तुलसीदास शास्त्र-सम्मत मर्यादाओं को, जिन्हें बर्गसा जड़ धर्म कहते हैं और कबीर जड़ बाधाएँ, धर्म का आवश्यक अंग मानते हैं। किन्तु तब भी तुलसीदास नृत्वशास्त्रियों के समान पौराणिकता मात्र को धर्म नहीं मानते, वे मर्यादाओं की भी धर्म का पर्याय नहीं मानते, वे केवल इन्हें धर्म-साधक मानते हैं, यद्यपि उनके अनुसार ये अनिवार्य साधक हैं। इस प्रकार से ‘धर्म’ शब्द का अर्थ स्पष्टीकरण की अपेक्षा करता है। यहाँ हम यह अर्थ स्पष्ट करके इसके वाच्य के स्वरूप पर विचार करेंगे।

व्यावहारिक धर्म में निश्चित रूप से पौराणिकता अन्तर्व्याप्त रहती है, और यह केवल इस रूप में ही इसमें नहीं रहती कि साम्प्रदायिक चिह्नों, रूढ़ियों और मर्यादाओं को इसमें पवित्रता से भडित कर दिया जाता है, और न केवल इस रूप में ही रहती है कि मूर्ति, मंदिर, अवशेष आदि प्रतीकों का प्रतीकित से अमेद स्थापित कर दिया जाता है, बल्कि इसमें अधिकांशतः मनोवृत्ति का वही रूप भी रहता है जो पौराणिक में मिलता है। किन्तु केवल इस कारण से ‘धर्म’ का अर्थ ‘पौराणिकता’ नहीं माना जा सकता, यही माना जा सकता है कि पौराणिकता धर्म का अनिवार्य अंग है। जैसाकि हम पीछे देख चुके हैं, पौराणिक प्रतीक धर्म के क्षेत्र में वही लक्ष्य सिद्ध करते हैं जो वे अन्य क्षेत्रों में करते हैं, अथवा जो ये पौराणिक युग में

३. हेनरी बर्गसा—दू सोर्सेज ऑफ़ मारेलिटी एण्ड रिलीजियन।

४. अर्स्ट कैसीरर—फिलासफी ऑफ़ सिम्बोलिक फार्म्स, जिल्द २, अन्तिम अध्याय, तथा ‘एस्से ऑन मैन’ में माइबोलोजी एण्ड रिलीजियन।

करते रहे हैं। ये भावनाओं के लिए स्थूल आलवन प्रस्तुत करते हैं और ये आलवन सामाजिक अथवा साम्प्रदायिक सगठन का आधार बन कर जादुई संप्राणता से आविष्ट हो जाते हैं। किन्तु जो इन आलवनों से मुक्त हो सकता है, जो इनके वास्तव अर्थ को जान कर इनका अतिक्रमण कर सकता है, वह धर्म का, और इसी प्रकार से अन्य सब पुरुषार्थों का, वास्तव तत्त्व समझ सकता है।

धर्म मानवीय अर्थ अथवा अन्वेषण के उस रूप को कह सकते हैं जो जीवन का लक्ष्य लोकोत्तर और परम चैतन्य की स्थिति की प्राप्ति को, अथवा परम चैतन्य के बोध की योग्यता की प्राप्ति को, स्वीकार करता है। इस प्रकार से धर्म एक मूल्यबोध है, क्योंकि 'उत्कर्ष' इसके लिए मूल प्रत्यय है और उसका अन्वेषण या उपलब्धि इसकी मूल प्रेरणा। ऐतिहासिक रूप से इसका उदय पौराणिक 'शक्तियों' के बीच से 'एक शक्ति' (ईश्वर) के प्रत्यय के उद्भव के साथ हुआ, किंतु ज्ञानमीमासात्मक दृष्टि से यह मात्र एक विकास नहीं है, इसमें और पौराणिक अवधारण में एक संरचनात्मक (स्ट्रक्चरल) अथवा गुणात्मक अन्तर है। 'ईश्वर' वायु देवता, अग्नि देवता, तथा पाषाण देवता के समान केवल इन-इन पदार्थों का प्राण-तत्त्व अथवा व्यक्तित्व मात्र नहीं है, जो मानव-तुल्य है और उसी के समान सज्जन, दुष्ट, धूर्त, भक्कार, उपकारक, अपकारक है, वह अनिवार्य रूप से उदात्ततम चैतन्य, एकमात्र अधिष्ठाता और अनन्त गुणसम्पन्न है—वह व्यक्ति होकर भी निर्वैयक्तिक है, विश्व में होकर भी विश्वोत्तीर्ण है, और वह इसलिए उपास्य नहीं है कि उसे पौराणिक शक्तियों के समान उपासना से प्रसन्न कर कुछ लाभ प्राप्त करना है अथवा उसके क्रोध को शान्त करना है, बल्कि इसलिए उपास्य है क्योंकि उपासना उपासक की वृत्तियों को उदात्ततर बनाती है, उसके चैतन्य को उम उदात्ततम के दर्शन के योग्य बनाती है। उसकी कृपा अनिवार्य है, किन्तु यहाँ 'कृपा' का अर्थ भी मूलतः भिन्न हो जाता है, यह उसकी परम उदात्तता का बोध प्राप्त करने में मनुष्य की परम असमर्थता का वाचक मात्र है, यह सामर्थ्य उसे उसकी कृपा के रूप में ही प्राप्त हो सकती है, और केवल यही कृपा के रूप में उसे प्राप्त हो सकती है, क्योंकि अन्य कोई भी कामना और कोई भी प्राप्ति उपासना की धारणा के ही विरुद्ध है, वह तो उपासना की व्याघातक है। इसीलिए मंत्रेयी कोई धन, कोई

सुख और कोई शक्ति नहीं चाहनी, वह इनसे पूर्ण मुक्ति चाहनी है, जो व्यक्तित्व के लय के रूप में उपलब्ध होनी है। इस प्रकार से धर्म मूल्यबोध की पराकाष्ठा है, क्योंकि यह सब मूल्यों के निषेध पर प्रतिष्ठित है, यहां तक कि उस बंधन का भी छेदन करना होता है जो उसे उसके व्यक्तित्व की सीमा में बांधता है। यह छेदन ही उस मूल्य में लय कर सकता है जो मूल्यों का अजस्र स्रोत है—जो परम सत्, परम चित् तथा परम आनन्द-स्वरूप है, सब विधाएं जिसके ज्ञान में पूर्ण होती हैं, सब अनुभव जिसके स्फूर्तिगो के रूप में उदित होते हैं और सब सौंदर्य जिसकी छायाओं के रूप में प्रतिभासित होते हैं।

धर्म का यह स्वरूप, और यही उसका स्वरूप है, पौराणिकता से मूलतः भिन्न है। यह उसके निषेध पर प्रतिष्ठित है। पौराणिकता में उत्कर्ष और उदात्तता की कोई स्पष्ट धारणा नहीं मिलती, वह अनुभव के सद्यत्व का ससार है जिसमें वस्तु, इच्छा और सवेग अविभक्त रूप में विषय को जन्म देने है। यह विषय सदैव 'व्यक्ति' होता है, जो शत्रु या मित्र भाव से प्रस्तुत होता है। उसकी कला-कृतियां भी कलाबोध से प्रेरित नहीं हो कर उसके समग्र क्षण से सृष्ट होती हैं। उसका नृत्य जितना उसके आनन्द की अभिव्यक्ति है उतना ही उसकी कृषि की अपकारक शक्तियों के निवारणार्थ जादू-क्रिया भी है, वह चित्र आत्मामिव्यक्ति के लिए न बना कर चित्रित वस्तु को अपने बश में करने के लिए बनाता है। इसके विपरीत धर्म अत्यन्त अपोहात्मक है, उसका साध्य केवल 'नेति' की भाषा में ही व्यक्त हो सकता है। वह अपने मूल्य को कामना और सवेग से पृथक् स्थापित करता है, ये उसके चरितार्थन के मार्ग में बाधक होकर त्याज्य हो जाते हैं, वह सब शुभ और मंगल हो जाता है जो उस परम मूल्य में बाधक है और शेष सब अशुभ और अमंगल हो जाता है। पुराण के गर्भ से निकलता हुआ धर्म पौराणिक शक्तियों को प्रतीक बना कर इस परम-साध्य की महाकाव्य-रचना में इन्हे दैव और आसुर पात्रों के रूप में कल्पित करता है। किंतु ये पौराणिक शक्तियां अब अपनी सत्ता खो कर केवल प्रतीक मात्र रह जाती हैं। अवतार की अवधारणा इसी प्रकार की अवधारणा है। राम और कृष्ण के रूप में परमेश्वर संपूर्ण सृष्टि को उसके परम साध्य की ओर अग्रसर करने के लिए अपनी कृपा का प्रसार करते हैं और अग्रगति में बाधक संस्कारों का निवारण करते हैं।

इसमें सदेह नहीं कि राम-रावण, सुग्रीव, हनुमान आदि धार्मिक प्रतीक अधिकांशतः प्रतीक नहीं रहते और ये पौराणिक 'व्यक्तियों' के रूप में परिणत हो जाने हैं, किंतु इससे धर्म और पुराण में अभेद स्थापित नहीं हो जाता, और न ही इनमें तारतम्य बैठाया जा सकता है ।

किन्तु यह पौराणीकृत धर्म भी धर्म का पौराणीकरण होने के कारण धर्म के तत्त्व से निविष्ट तो रहता ही है । इस प्रकार से इसमें यद्यपि 'राम', 'कृष्ण', 'रावण', 'हनुमान' आदि प्रतीक से वास्तव हो जाते हैं, यहां तक कि इनकी मूर्तियाँ भी इनके सत्त्व से निविष्ट हो जाती हैं, किन्तु तब भी मूल कल्पना—मूल्य का मूल आकर्षण—पूर्णतः विस्मृत नहीं होती, अवतार के सब कर्म उसके परमेश्वर तत्त्व को ही व्यक्त करते हैं तथा खग-नृग, मानव और देव सब असुरों के सहार में उनके सहायक होने हैं । इस प्रकार धर्माविष्ट पुराण मूल्यात्मक उत्कर्ष-कामना को ही व्यक्त करता है, इसमें पौराणिकता केवल अर्थ और अर्थों के बीच प्रतीकों के ठोस और अपारदर्शी रूप में स्थापित हो जाने में है ।

ये अपारदर्शी प्रतीक (अथवा पौराणिकता) ही विभिन्न धार्मिक संप्रदायों को जन्म देते हैं । मूल्यात्मक अर्थ के स्थानापन्न होने के कारण ये मनुष्य को आकृष्ट करते हैं, उसका उत्कर्ष भी करते हैं, और इस आकर्षण-वर्षात्मक शक्ति के द्वारा महान् सांस्कृतिक आंदोलनों को जन्म देते हैं । इनके ज्वार में व्यक्ति अपनी पृथक्ता टुटो कर तटात्म हो जाता है और शेष बचती है केवल आंदोलन की महदध शक्ति । इस आंदोलन का स्वरूप और दिशा ऐतिहासिक शक्तियों से निर्धारित होती है, क्योंकि इनके प्रतीक ऐतिहासिक रूप से प्राप्त होते हैं, मौलिक केवल वह ज्वार होता है जो किसी महानात्मा की मूल्य-दृष्टि से प्राण प्राप्त कर उत्तोलित होता है । यह शुद्ध मूल्य, शुद्ध अर्थ, आरम्भ में अपनी प्राणवत्ता से पुराने प्रतीकों का ध्वंस करते हुए आविर्भूत होता है, अपने प्रतीकों को भी नये प्राण से मण्डित कर देता है, किन्तु धीरे-धीरे वह प्रतीकों की जड़ता में ठढा हो जाता है ।

किंतु अपारदर्शी प्रतीक अर्थ के आच्छादक तो सदैव होते ही हैं, अधिकांशतः ये अर्थापघातक भी होते हैं—सांप्रदायिक घृणा और सहार इसके स्पष्ट प्रमाण हैं । ये सब घृणा और सहार किसी आदर्श की भावना से ही प्रेरित होते हैं, क्योंकि साध्य तो धर्म ही होता है, किन्तु उसका वास्तव अर्थ



अपरुद्ध होने से मनुष्य की धर्म-यात्रा प्रायः सदैव लक्ष्य-अग्रे रहती है। कबीर कहते हैं

इक पठे पाठ, इक भ्रम उदास, इक नगन निरतर, रहैं निवास

इक जोग जुगुति तन हूहि खीन, ऐसे राम नाम सग रहैं न लीन।

कबीर जप-जाप, विरागी बाना, नग्न रह कर अथवा अन्य योगादि साधनो से काय-क्लेश तक को भी पौराणिक प्रतीक, और इस प्रकार से वास्तव धर्म के छद्म प्रतिरूप, मानते हैं। धर्म का यह वास्तव अर्थ बहुत पहले समझ लिया गया था। भारत में इसकी उच्चतम अभिव्यक्ति हम सर्वप्रथम उपनिषदों में पाते हैं। उपास्य ईश्वर की कल्पना और उपासक का उसके प्रति समर्पण मानव के धार्मिक अन्वेषण का प्रथम चरण है। यह प्रथम ऐतिहासिक रूप से भी है और ज्ञानमीमासात्मक रूप से भी। जैसा कि हमने कहा, धर्म का आविर्भाव पौराणिक शक्तियों के कुहरे में से विश्व के एक अधिष्ठाता की कल्पना के उदय के साथ हुआ जो मनुष्य का समकक्ष न होकर उससे असीमत. उत्कृष्ट था। यह असीमत उत्कृष्ट मानव-रूप ईश्वर स्वभावतः उसके आदर्श-बोध की सृष्टि था। मानव में इस बोध का अकुरण कोई सामान्य बात नहीं थी, यह उसके लिए एक नये विश्व का उद्घाटन था—मूल्यों के विश्व का उद्घाटन। इसमें कामनाओं को एक नया आयाम मिला और सबेगों को नया विश्राम-स्थल। किंतु जिस स्वरूप के साथ यह उत्पन्न हुआ उसके निहित प्रत्यय का क्रियान्वयन अभी शेष था, उसमें निहित सभावनाओं और प्राणों को अभी अपने को चरितार्थ करना था।

ईश्वर यदि मानव की आदर्श सृष्टि है तो वह (मानव) केवल उसकी उपासना से सतुष्ट नहीं हो सकता, आदर्श की उपासना कैसी ? वह तो स्वयं ईश्वर हो कर ही सन्तोष-लाम कर सकता है। इसके लिए मानव को स्वयं अपना अतिक्रमण करना होता है—आत्मोत्तीर्ण होना होता है।

मूल्यान्वेषण के स्वरूप में एक विचित्र विरोधाभास है इसमें अन्वेष्य अनिवार्यतः परात्पर इतर होता है, वह स्वतोबाह्य होता है, नहीं तो अन्वेषण कैसा ? किंतु इसकी उपलब्धि केवल अपने चैतन्य की अवस्था के रूप में ही होती है। कला साधक की साधना कला-सृष्टि की योग्यता की प्राप्ति में चरितार्थ होती है। यह सभी साधनाओं का भाग्य है वे साधक के साध्यमय होने में चरितार्थ होती हैं। इसका अर्थ यह नहीं समझना चाहिए कि मूल्य

विषयीनिष्ठ होते हैं, यदि वे होते तो साधना की कोई आवश्यकता ही नहीं होती, किंतु यदि वे विषयी से इतर होते तब भी साधना अनावश्यक होती, उनकी उपलब्धि के लिए केवल प्रयत्न और अध्यवसाय की अपेक्षा होती। किंतु अध्यवसाय और परिश्रम उसकी उपलब्धि नहीं करा सकते, वह कहीं दूर या भूगर्भ में जो नहीं है, वह केवल अन्वेषक से आत्म-रूपांतरण की मांग करता है। इसलिए मूल्योपलब्धि विषयी-विषय भाव के लय होने में चरितार्थ होती है। इस बात को शांकर और बौद्ध दार्शनिकों ने विशेष रूप से समझा था, बौद्ध साधक अपने व्यक्तित्व-रूप घटना-सतान का अवरोध कर पूर्ण असदभाव में प्रतिष्ठित होना है और वेदाती व्यक्तित्व रूप अहंकार को विनष्ट कर निरहंकार-निर्विषय में एकाकार हो जाता है। विषयी-विषय-भेद का पूर्ण निरास कर वह स्थिति प्राप्त होती है जो न आत्मरूप है और न पर-रूप, वह एक और अद्वय है।

धर्म का अन्य मूल्यान्वेषणों से यह अंतर है कि यह ज्ञानात्मक है, इसका अन्वेष्य सत् होता है, इसीलिए तत्त्व-चिंतन सदैव इसके साथ चलता है। विशुद्ध तत्त्व-चिंतन से इसमें भेद केवल यही है कि तत्त्व-चिंतक निस्संग रूप से विवेचन मात्र करता है, जबकि धार्मिक के लिए परम तत्त्व परम मूल्य के रूप में प्रस्तुत होता है। इसीलिए धर्म साधनात्मक होता है। विशुद्ध तत्त्व-चिंतन ज्ञान को केवल विषय में ही प्राप्त कर सकता है, क्योंकि विषय से पृथक् ज्ञान अपना प्रकाश नहीं कर सकता। इस प्रकार से तत्त्व-चिंतक के लिए ज्ञान और ज्ञेय का योगपक्ष विषय में चरितार्थ होता है और विषयी या साक्षी की स्थिति सदिग्ध हो जाती है। किंतु साधक के लिए यह योगपक्ष ज्ञान के प्रकाश में विषयी-विषय के लय के रूप में उपलब्ध होता है, क्योंकि, जैसा कि हमने कहा, मूल्यान्वेषण का विषय अन्वेषक विषयी के उसके साथ तादात्म्य के रूप में ही उपलब्ध हो सकता है, अर्थात् आत्म-चैतन्य की उस स्थिति के रूप में जिसमें वह पूर्ण चैतन्य हो जाता है। इस प्रकार धार्मिक चेतना ज्ञान और सत् के भेद को स्वीकार नहीं कर सकती, और न ज्ञान को विषयी-निष्ठ ही मान सकती है।

धर्म का यह पूर्ण परिष्कृत रूप कुछ उपनिषदों में और बौद्ध तथा शांकर दर्शनो में तथा भारतीय और सूफी रहस्यवादियों में दृष्टिगोचर होता है। अन्य उपासना-मार्ग मूल्यान्वेषण के सूक्ष्मतम अर्थ को ग्रहण नहीं कर

अपरुद्ध होने से मनुष्य की धर्म-यात्रा प्रायः सदैव लक्ष्य-भ्रष्ट रहती है। कबीर कहते हैं

इक पठे पाठ, इक भ्रमे उदास, इक नगन निरतर, रहैं निवास

इक जोग जुगुति तन हूहि खीन, ऐसे राम नाम सग रहैं न लीन।

कबीर जप-जाप, विरागी बाना, नग्न रह कर अथवा अन्य योगादि साधनो से काय-क्लेश तक को भी पौराणिक प्रतीक, और इस प्रकार से वास्तव धर्म के छदम प्रतिरूप, मानते हैं। धर्म का यह वास्तव अर्थ बहुत पहले समझ लिया गया था। भारत में इसकी उच्चतम अभिव्यक्ति हम सर्वप्रथम उपनिषदों में पाते हैं। उपास्य ईश्वर की कल्पना और उपासक का उसके प्रति समर्पण मानव के धार्मिक अन्वेषण का प्रथम चरण है। यह प्रथम ऐतिहासिक रूप से भी है और ज्ञानमीमासात्मक रूप से भी। जैसा कि हमने कहा, धर्म का आविर्भाव पौराणिक शक्तियों के कुहरे में से विश्व के एक अधिष्ठाता की कल्पना के उदय के साथ हुआ जो मनुष्य का समकक्ष न होकर उससे असीमित उत्कृष्ट था। यह असीमित उत्कृष्ट मानव-रूप ईश्वर स्वभावतः उसके आदर्श-बोध की सृष्टि था। मानव में इस बोध का अकुरण कोई सामान्य बात नहीं थी, यह उसके लिए एक नये विश्व का उद्घाटन था—मूल्यों के विश्व का उद्घाटन। इसमें कामनाओं को एक नया आयाम मिला और सबेगों को नया विश्राम-स्थल। किंतु जिस स्वरूप के साथ यह उत्पन्न हुआ उसके निहित प्रत्यय का क्रियान्वयन अभी शेष था, उसमें निहित सम्भावनाओं और प्राण को अभी अपने को चरितार्थ करना था।

ईश्वर यदि मानव की आदर्श सृष्टि है तो वह (मानव) के बल उसकी उपासना से सतुष्ट नहीं हो सकता, आदर्श की उपासना कैसी? वह तो स्वयं ईश्वर हो कर ही सन्तोष-लाभ कर सकता है। इसके लिए मानव को स्वयं अपना अतिक्रमण करना होता है—आत्मोत्तीर्ण होना होता है।

मूल्यान्वेषण के स्वरूप में एक विचित्र विरोधाभास है। इसमें अन्वेष्य अनिवार्यतः परात्पर इतर होता है, वह स्वतोबाह्य होता है, नहीं तो अन्वेषण कैसा? किंतु इसकी उपलब्धि केवल अपने चैतन्य की अवस्था के रूप में ही होती है। कला साधक की साधना कला-सृष्टि की योग्यता की प्राप्ति में चरिताथ होती है। यह सभी साधनाओं का भाग्य है वे साधक के साध्यमय होने में चरितार्थ होती हैं। इसका अर्थ यह नहीं समझना चाहिए कि मूल्य

विषयीनिष्ठ होते हैं, यदि वे होते तो साधना की कोई आवश्यकता ही नहीं होती, किंतु यदि वे विषयी से इतर होते तब भी साधना अनावश्यक होती, उनकी उपलब्धि के लिए केवल प्रयत्न और अध्यवसाय की अपेक्षा होती। किंतु अध्यवसाय और परिश्रम उसकी उपलब्धि नहीं करा सकते, वह कहीं दूर या भूगर्भ में जो नहीं है, वह केवल अन्वेषक से आत्म-रूपांतरण की माग करता है। इसलिए मूल्योपलब्धि विषयी-विषय भाव के लय होने में चरितार्थ होती है। इस बात को ज्ञाकर और बौद्ध दार्शनिकों ने विशेष रूप से समझा था, बौद्ध साधक अपने व्यक्तित्व-रूप घटना-सतान का अवरोध कर पूर्ण असदभाव में प्रतिष्ठित होना है और वेदाती व्यक्तित्व रूप अहंकार को विनष्ट कर निरहंकार-निर्विषय में एकाकार हो जाता है। विषयी-विषय-भेद का पूर्ण निरास कर वह स्थिति प्राप्त होती है जो न आत्मरूप है और न पर-रूप, वह एक और अद्वय है।

धर्म का अन्य मूल्यान्वेषणों से यह अंतर है कि यह ज्ञानात्मक है, इसका अन्वेष्य सत् होता है, इसीलिए तत्व-चिंतन सदैव इसके साथ चलता है। विशुद्ध तत्व-चिंतन से इसमें भेद केवल यही है कि तत्व-चिंतक निस्संग रूप से विवेचन मात्र करता है, जबकि धार्मिक के लिए परम तत्व परम मूल्य के रूप में प्रस्तुत होता है। इसीलिए धर्म साधनात्मक होता है। विशुद्ध तत्व-चिंतन ज्ञान को केवल विषय में ही प्राप्त कर सकता है, क्योंकि विषय से पृथक् ज्ञान अपना प्रकाश नहीं कर सकता। इस प्रकार से तत्व-चिंतक के लिए ज्ञान और ज्ञेय का योगपक्ष विषय में चरितार्थ होता है और विषयी या साक्षी की स्थिति सदिग्ध हो जाती है। किंतु साधक के लिए यह योगपक्ष ज्ञान के प्रकाश में विषयी-विषय के लय के रूप में उपलब्ध होता है, क्योंकि, जैसाकि हमने कहा, मूल्यान्वेषण का विषय अन्वेषक विषयी के उसके साथ तादात्म्य के रूप में ही उपलब्ध हो सकता है, अर्थात् आत्म-चैतन्य की उस स्थिति के रूप में जिसमें वह पूर्ण चैतन्य हो जाता है। इस प्रकार धार्मिक चेतना ज्ञान और सत् के भेद को स्वीकार नहीं कर सकती, और न ज्ञान को विषयी-निष्ठ ही मान सकती है।

धर्म का यह पूर्ण परिष्कृत रूप कुछ उपनिषदों में और बौद्ध तथा शांकर दर्शनो में तथा भारतीय और सुफी रहस्यवादियों में दृष्टिगोचर होता है। अन्य उपासना-मार्ग मूल्यान्वेषण के सूक्ष्मतम अर्थ को ग्रहण नहीं कर

पाये। धर्म का यह अर्थ, जिसमें ज्ञान और ज्ञेय तथा अन्वेषक और अन्वेष्य एकनय हो जाते हैं, कबीर के निम्न पद में अत्यंत सुंदर रूप में निरूपित हुआ है

निरगुन आगे सरगुन नाचै,  
बार्ज सोहग तूरा,  
चेला के पाव गुरु जो लागै,  
यही अचभा पूरा।

अर्थात् निर्गुण के आगे सगुण नाच रहा है और सोहग का तूर्य बज रहा है। अन्वेषक का अहबोध इतना महत् हो गया है कि स्वयं अन्वेष्य उसके चरणों में नत है।

×

×

×

धर्म का यह शुद्ध अर्थ धार्मिक प्रेरणा के तर्क-रूप में निहित है। जैसा कि हमने कहा, धर्म मूल्यान्वेषण है। मूल्य का अर्थ इच्छित वस्तु नहीं है, इसीलिए महल, कार, मैथुन-सखा अथवा भोज्य पदार्थ मूल्य नहीं होते। किंतु अर्थलाभ-सुख, मैथुन-सुख अथवा जिज्ञा-रस मूल्य हो सकते हैं। ये सब भाव्य हैं, प्राप्य नहीं। भाव्य भावना का लक्ष्य होता है, जो भावना न हो कर भावना से आत्म-रूपान्तरण की माग करता है, भावना उसे ज्ञानात्मक वृत्ति के रूप में प्राप्त नहीं कर रसात्मक वृत्ति के रूप में प्राप्त करती है। इस प्रकार से भावना भाव्य से भिन्नाभिन्न होती है, अथवा, न भिन्न होती है और न अभिन्न।

किंतु इसीलिए सब ऐन्द्रिय मूल्य निम्न कोटि के मूल्य हैं, ये अस्थायी, सापेक्ष और मिथ्य होते हैं, इनमें भाव्य अन्य माध्यम में प्राप्त होता है, इसकी वृत्ति न केवल माध्यम के साहचर्य की समाप्ति के साथ समाप्त हो जाती है, बल्कि इसके सतोष की पराकाष्ठा में ही इसका अन्त भी आपन्न होता है। इसका कारण है, इन रसों की वृत्ति शारीरिक है और चंतन्य शरीर-वृत्ति में अधिष्ठित हो कर इन रसों का आस्वाद करता है। भारतीय चितको ने इनके भी शुद्ध रूप की कल्पना की है। ५० गोपीनाथ कविराज इनके शुद्ध रूप की कल्पना करते हुए लिखते हैं “जब प्यास से व्याकुल हो कर हम जल पीते हैं तब वस्तुतः संपूर्ण जल हमारा ग्राह्य नहीं होता, जल का जो सार है— एक शब्द में जिसे ‘रस’ कहा जा सकता है, हमारे लिए वही उपादेय होता है। बहुत से जल में भी एक शुद्ध कण से अधिक रस का मिलना निश्चित

नहीं है। पिपासा अग्नि का धर्म है, देह में अग्नि की क्रिया होने के कारण ही पिपासा का आविर्भाव होता है। इसी प्रकार रस सोम का धर्म है। इस अग्नि को शांत करने के लिए इस सोम-बिंदु के अतिरिक्त ससार में अन्य कोई भी उपाय नहीं है। .

“जैसे सोम विशुद्ध भोग्य है, वैसे ही अग्नि विशुद्ध भोक्ता है, किंतु जगत् में साधन-संस्कार के बिना ऐसा कोई जीव देखने में नहीं मिल सकता जिसमें शुद्ध अग्नि प्रज्वलित हो चुकी हो। सौभाग्य से जिनके अन्दर यह अग्नि जल उठी है वे दिव्य भाव को प्राप्त हो कर अग्निरूप भूख का अवलंबन करके दृष्टि के द्वारा ही भोग्य-निहित अमृत का आस्वाद लेते हैं।”<sup>५</sup> ऐन्द्रिय आस्वाद का ऐसा कोई शुद्ध रूप हो सकता है या नहीं, किंतु इसका लक्ष्य यह अवश्य है, जो हमारे विचार में, न कभी प्राप्त हो सकता है और न इसकी ओर कोई प्रगति समभव है। प्रगति की यह असंभाव्यता इसकी निकृष्टता की एक सूचक है।

किंतु इस रस की भी परम लक्ष्य-सिद्धि के लिए इन्द्रियो से आत्मोत्तीर्णता की यह माग मूल्य-साधना के उस अर्थ की व्यञ्जक है जो धर्म में अपने शुद्धतम और सद्गुणतम रूप में उपलब्ध होता है। कलाएँ इस स्तर-शृङ्खला में माध्य-भूमि पर आती हैं। कलाओं में, विशेषतः दृश्य कलाओं में, यद्यपि अर्थ किसी स्थूल माध्यम में व्यक्त होता है किंतु तब भी माध्यम स्वयं अर्थ की व्यञ्जना के क्रम में सृष्ट होता है, इसलिए इस रस की निर्ष्पन्न सापेक्षक नहीं होती, इसकी वृत्ति भी शारीरिक न हो कर शुद्ध अर्थमय ही होती है। किंतु नाद-संगीत में माध्यम अत्यन्त सूक्ष्म हो जाता है और वृत्ति क्रमशः क्षीण होती हुई शब्द-सामरस्य में एकाकार हो कर निरवलंब भाव को प्राप्त होती है। किंतु कलाओं का यह शुद्धार्थ किन्हीं विरले कलाकारों को ही प्राप्त होता है। अन्य कलाकार तो ऐन्द्रिय वृत्तियों का प्रकर्ष कर उन्हें अपेक्षाकृत अधिक स्थायित्व प्रदान करने मात्र तक सन्तुष्ट रहते हैं। तब भी सूक्ष्मतर होने के कारण वे शुद्ध ऐन्द्रिय स्तर से तो प्रकृष्ट हैं ही।

धर्म, कलाओं के विपरीत, समग्र व्यक्तित्व की कला है, इसलिए इसका

---

५ गोपीनाथ कविराज-भारतीय संस्कृति और साधना, भाग २ में “धर्म का सनातन अर्थ” लेख, पृ० ६८-६९, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्।

साध्य सब रसों और अर्थों का समावेश कर सामरस्य विधान करना है। इसकी साधना के लिए चैतन्य को बाह्य वृत्तियों से विमुख होकर आंतर समृद्धि लाभ करना होता है, जबतक कि वह अपने व्यक्तित्व की सीमा का क्षय कर साध्य में लय न हो जाय।

पूर्ण-व्यक्ति-रूप इस साध्य की कल्पना धर्म के लिए अत्यन्त सहज है। व्यक्ति-बोध का उदय ऐन्द्रिय वृत्तियों से ऊपर उठ कर अहंकार-वृत्ति की उपलब्धि के साथ होता है।<sup>६</sup> यह अहंकार जबकि स्वयं एक वृत्ति है, वह अन्य वृत्तियों का साक्षी है, इस तरह यह दो प्रकार से मध्य-स्तर-वर्ती है। स्वयं वृत्ति होने से यह अन्य साक्षी की अपेक्षा करता है, और व्यक्ति-वृत्ति होने से यह विश्व-वृत्ति होने की अपेक्षा करता है—एक इसका तथ्य है और दूसरा इसका मूल्य। ये तथ्य और मूल्य तब एक हो जाते हैं जब विशुद्ध साक्षी-भाव वृत्ति से प्रबुद्ध होने से अशेष वृत्तियों का समाहार अपने में करता है। इस प्रकार से वृत्तियों के क्षय से आयातित महाशून्य वृत्तियों के लय से याचित परम ब्रह्म का पर्याय हो जाता है। कुछ लोग बौद्ध धर्म द्वारा आत्मा तथा ईश्वर के निवेश के कारण उसे 'सामान्य अर्थ में धर्म' न स्वीकार कर "एक जीवन-विधि तथा अनुभव के प्रति एक विशेष दृष्टिकोण" कहना उचित समझते हैं। एक आग्ल लेखक गैलोवे के अनुसार "अपने मूल रूप में बौद्ध मत में न ईश्वर की कल्पना थी और न धर्म विज्ञान ही था। इसमें लोकोत्तर लोक के प्रति कोई दृष्टि नहीं थी, बल्कि यह केवल एक जीवन-व्यवस्था और अनुभव के प्रति एक अभिवृत्ति मात्र था। इसका लक्ष्य सकारात्मक के बजाय नकारात्मक था।"<sup>७</sup>

बौद्ध धर्म के प्रति, और धर्म के प्रति सामान्य रूप से, यह एक अत्यन्त भ्रामक दृष्टि है। ईश्वर सम्बन्धी कल्पना का उदय भारत में बुद्ध से सदियों पहले हो चुका था और उसका पूर्ण व्यवस्थित और सुगठित विज्ञान ब्राह्मणों, स्मृतियों और भीमासा में अपना चरम विकास कर चुका था। इसलिए बुद्ध के लिए वैसा ही एक अन्य ईश्वर खड़ा करना कठिन नहीं था। किंतु ईश्वर, और विशेष रूप से धर्म-विज्ञान (धीमालोजी), गीता के अत्यन्त व्यक्त शब्दों में, त्रैगुण्य विषय है, इसलिए यह स्वयं उस तर्क से ही अपना अतिक्रमण करने

६ यशदेव शल्य-ज्ञान और सत् में "मानव-प्रतिमा" अध्याय।

७ ज्योर्ज गैलोवे-दि फिलासफी ऑफ रिलिज्यन, पृ० १४२।

को बाध्य है जो इसको जन्म देता है। इसका अतिक्रमण उपनिषदों में ही आरम्भ हो चुका था, वह बुद्ध में आकर केवल अपनी चरमता को प्राप्त हुआ। गैलोवे के अनुसार “पीछे के युगों में धर्म के रूप में इसका (बौद्ध धर्म का) जीवन समभव नहीं होता यदि स्वयं बुद्ध की कल्पना पीछे के दिनों में एक दिव्य सत्त्व के रूप से नहीं की गयी होती। बुद्ध को ही इस काल में पौराणिकता और ईश्वरीय चामत्कारिकता से मद्धित किया गया और यह कल्पना वह केन्द्र बनी जिसके चारों ओर पूजा-विधियों का संगठन हुआ।”<sup>८</sup> किंतु यह केवल इस बात की पुष्टि करता है कि धर्म का प्रकृष्ट शुद्ध अर्थ केवल कुछ विलक्षण प्रतिभाओं के लिए ही ग्राह्य होता है, साधारण जनो के लिए नहीं होता, उन्हें इस अर्थ का केवल वह रूप ही गम्य हो सकता है जो अपनी स्थूलता के कारण प्रतीक की मूर्तता में बध सकता है।

यह बात एक ईसाई संस्कृति के व्यक्ति के लिए समझना कठिन है, क्योंकि उसके लिए धर्म और ईश्वर-विश्वास तथा पौराणिकता में अन्तर कर सकना कठिन है। उसकी यही सीमा “सर्वदुःखम्” और “कर्मबन्ध” के सिद्धान्तों को समझने में भी बाधक है। गैलोवे के अनुसार, “बौद्ध मत में एक आत्मप्रसादवाद (यूडेमोनिज्म) का अर्थ भी है, जो दुःख से त्रास के रूप में व्यक्त होता है। यह अभिवृत्ति व्यक्ति-केंद्रितता की भावना को जन्म देती है, क्योंकि जिस लक्ष्य को बौद्ध प्राप्त करना चाहता है वह व्यक्तिगत है, समाज उसके लिए केवल लक्ष्य-सिद्धि में साधन है। बौद्ध दुखियों पर करुणा करता है और उनके दुःख-निवारण के लिए कार्य भी करता है, किन्तु यह केवल वह आत्म-संयमन और आत्मपूर्णता के लिए करना चाहता है जिससे वह अपनी कामनाओं का शमन कर सके, न कि ससार का कल्मष दूर कर उसे सुख बनाने के लिए वह करता है। परिणामतः उसका धर्म-सम्प्रदाय आशा और प्रेरणा-रहित है और उसमें मानवता के आध्यात्मिक विकास के लिए कोई प्रोत्साहन नहीं है।”<sup>९</sup>

यह आरोप प्रायः ही ईसाइयों की ओर से न केवल बौद्धों पर ही लगाया जाता है बल्कि हिन्दुओं पर भी लगाया जाता है। किन्तु यह केवल

८. वही।

९. वही, पृ० १४३।



अपरिचय और ईसाई धर्म को मानदण्ड रखने के कारण है। यदि बुद्ध का "दुःख" से भाव सामान्य सांसारिक दुःख होगा तो वे अवश्य ही इस दुःख के निवारण के लिए रेडक्रास का संगठन करते और औषधालय खोलने पर बल देने। किन्तु उनका दुःख से अभिप्राय इस दैहिक दुःख से नहीं था, वे उसने आसित नहीं थे और इसलिए उससे प्रभावित भी नहीं थे। उनका दुःख "आध्यात्मिक" था और इसीलिए उसका निवारण व्यक्तित्व की सीमा के उच्छेद के द्वारा ही हो सकता था। इसका प्रर्थ यह नहीं है कि वे दैहिक दुःख के निवारण से अत्यन्त उदासीन थे, अशोक ने इस दिशा में जो किया उससे यह अनुमान किया जा सकता है कि उनकी करुणा मनुष्य और प्राणियों के दैहिक दुःख के प्रति भी जागरूक थी, किन्तु यह दुःख और इसका निवारण उनके लिए गौण थे। यही बात "मानवता" के आध्यात्मिक उद्धार के सम्बन्ध में कही जा सकती है। बुद्ध ने दुःखी-पीड़ित जन के प्रति करुणा से, उन्हें निर्माण का सन्देश देने के लिए ही, अपने पाँच शिष्यों को उपदेश दिया और फिर वे सामान्य रूप से जनोद्धार के कार्य में प्रवृत्त हुए। किन्तु यहाँ पुनः, उनके लिए मानव अपने आप में साध्य नहीं था, वह केवल ऐसी चेतना के रूप में मूल्यवान् था जिसमें भव-कामनाओं से निवृत्ति की अभीप्सा का उदय सम्भव है।

किसी धर्म के लिए मानव परम मूल्य कैसे हो सकता है जबतक कि वह मानव के मनोदैहिक दुःख-त्रास को वह महत्व नहीं दे जो गैलोवे समझते हैं कि बुद्ध ने उसे दिया ? किन्तु आत्मोत्तीर्णता को परम मूल्य स्वीकार करने वाले के लिये मानव मात्र के लिए वही सन्देश है और इस मूल्य की चिनगी उत्पन्न करना ही उसके लिए मानव-सेवा का परम आदर्श है।

मानव-सेवा का यह लक्ष्य अपनी चरमता में हमें परिलक्षित होता है भागवत-धर्म में। यह धर्म पौराणिक प्रतीकों से संकुल है, किन्तु भागवत-दार्शनिकों के लिए ये मात्र प्रतीक हैं—पूर्णतः पारदर्शी। वे उस परम काम्य भगवान की लीला में उपकरण मात्र हैं, सब उसी की प्रेम-ज्वाला में सतप्त। मानव ही क्यों, जोव मात्र उसी हुताशन में अपनी हवि दे सकता है और शुद्ध स्वर्ण बन सकता है। जब सब ससार उसकी लीला है तो सुख-दुःख कैसा, ये सब उस लीलामय के एक कृपा-कटाक्ष से आनन्द में परिणत हो जाते हैं। यह लीला परम सत्य है, इसलिए सृष्टि का एक मात्र गुण आनन्द है, दुःख-पीडा-क्लेश केवल

इस सत्य को न समझ पाने के कारण हैं, जैसे ही इस सत्य को प्राणी जान लेता है उसका पीडा-क्लात मुख आनन्द के प्रकाश से भास्वर हो उठता है ।

x

x

x

बौद्ध, ओपनिषद् और भागवत धर्मों ने भारतीय संस्कृति को गम्भीर रूप से प्रभावित किया और हजारों वर्षों तक इसके जीवन को यह मूल प्रेरणा रहे । वास्तव में, प्रायः सभी बड़ी सभ्यताओं में लगभग १००० ई० पू० से धार्मिक-आध्यात्मिक आदर्शों ने मानव-जीवन को आन्दोलित किया और उसे अर्थ और प्राण दिया । जीवन का कोई पक्ष इससे अछूता नहीं रहा—दर्शन इसकी युक्तता और साधारणता सिद्ध करने की प्रक्रिया में उत्पन्न हुए, कलाएँ और साहित्य इसके सौंदर्य को भूतित करने के क्रम में प्रादुर्भूत हुए, महान जन-सहारा इसकी विजय-पताका फहराने के लिए किये गये, समाज-नीति और सामाजिक सम्बन्ध इसके अनुमोदन से अर्थवान् बने, अथवा (जैसे भारत में), इसके अनुमोदन के बिना छूछे-हैं । जहाँ और जब इसकी प्राण-चेतना शिथिल हुई जीवन की सब गति-विधियों को जैसे बाठ मार गया, इन युगों में जितनी महान् प्रतिभाएँ हुई उन्होंने इसके माध्यम से अपनी अभिव्यक्ति की और इसके सत्य में नवीन अन्तर्दृष्टि दी ।

इधर यूरोप में पुनर्जागरण युग के साथ जगत् और जीवन के सम्बन्ध में एक नयी धारणा का प्रादुर्भाव हुआ, प्रत्यक्ष पर आधारित तर्क और यौक्तिकता को सत् का मानदण्ड माना जाने लगा । इस नव्य दृष्टि ने एक नयी संस्कृति को जन्म दिया, जिसे सोरोकिन ने उचित ही सेंसेट कल्चर (ऐन्द्रिय संस्कृति) का नाम दिया है । इसके साथ नवीन प्राण-चेतना का विस्फोट हुआ, राजनीति, समाज, नैतिकता, कलाएँ और शिल्प-कौशल इस नयी दृष्टि के प्रकाश में पुनर्जन्म पाकर नये यौवन की उर्जा से आगे बढ़े । यूरोपवासी इस नये देवता की विजय-पताका लेकर उसी प्रकार विजय-विजय के लिए बढ़े जिस प्रकार से अरबवासी मुहम्मद का रुदेश प्रसारित करने के लिए बढ़े थे । देखते ही देखते यन्त्र-कौशल भाप, विद्युत् आदि के सर्जन के रास्ते से होता हुआ आज अणु-परमाणु विज्ञानों के माध्यम से धु-लोक में प्रवेश का पथ प्रशस्त कर रहा है ।

इस नयी दृष्टि ने पहली बार, और सफलता के साथ, धर्म को ही नहीं मूल्य मात्र को चुनौती दी । इसके लिए मूल्य मनुष्य की आकांक्षा या

वासना है, उसका सत् आकाक्षा के होने में है, उसके बाहर उसका कोई सत् नहीं है। 'उत्कृष्ट' का अर्थ है 'मेरी पसंद का', "पसन्द का भाव" सत् है, वह वस्तु सत् है जो पसन्द है, किन्तु "उत्कृष्टता" कहा है ? किन्तु तब "पसन्द का भाव" क्या है ? इसमें 'पसन्द-विषय' का बोध निहित है, यह भाव्योन्मुख और सलक्ष है, क्या इसका सत् भाव्य विषय के सत् को सिद्ध नहीं करता ? तार्किक प्रत्यक्षवाद का उत्तर है, यह नहीं हो सकता, क्योंकि केवल नग्न अस्तित्व ही सत् है और यह यात्रिकता के नियमों से निर्धारित होती है। किन्तु इन नियमों का क्या स्थान है, क्या ये भी नग्न अस्तित्व हैं ? यदि हाँ तब हम इन्हें जानते कैसे हैं ? ये प्रत्यक्षगम्य तो होते नहीं। तब क्या बुद्धिगम्य होते हैं ? किन्तु बुद्धिगम्यता की स्वीकृति इसे प्रत्ययवाद में ला भोक्तृ, इसलिए यह प्रश्न प्रत्यक्षवाद के लिए घातक था, उसने इसका रास्ता काटा और कहा कि केवल सवेद ही सत् है, शेष कल्पना है, यद्यपि कार्य-साधक कल्पना। किन्तु इसकी भी कठिनाइयाँ थी, जिनका समाधान करने में ये दार्शनिक अभी तक व्यस्त हैं। विज्ञान के लिए तो सवेद भी सत् नहीं हो सकता, क्योंकि वह गुणात्मक है। केवल मात्राएँ ही सत् हो सकती हैं। इस बीच सत् का विचार छोड़ कर सार्थकता को कसौटी बनाया गया और कहा गया कि, किसी कथन की सार्थकता उसके ऐन्द्रिय प्रामाण्य-मूलक तत्व में है। यह कसौटी इसलिए प्रतिपादित की गयी थी कि विज्ञान-विषयक वाक्यों को छोड़ कर शेष वाक्य निरर्थकता की कोटि में समाविष्ट किये जा सकें। किन्तु विज्ञान के वाक्यों की सार्थकता उनके लिए इस कसौटी से स्वतन्त्र एवं पूर्व-सिद्ध थी; क्योंकि जैसे-जैसे पाया गया कि कोई वाक्य-रूप विज्ञान के लिए सार्थक है किन्तु इस कसौटी पर पूरा नहीं उतरता वैसे-वैसे इस कसौटी में परिवर्तन किया गया, यहाँ तक कि अब इसमें पहले का प्राय कुछ भी शेष नहीं बचा है, सिवाय इसके कि इससे मूल्यदृष्टि पर लगुड़ी-प्रहार किया जा सकता है।

यदि यह दिखाया जा सके कि केवल वैज्ञानिक ज्ञान ही सत्-प्रतिष्ठित है और मूल्य असत्-प्रतिष्ठित है, तब सचमुच धर्म एक प्रवचना हो जायगा और इस युग से पूर्व की मानव की सांस्कृतिक यात्रा भ्रातृ पथों पर भटकने जैसी हो जायगी, सिवाय थोड़े से ऐसे अपवादों के जहाँ ऐहिक जीवन के अभियोजन की दिशा में कुछ आविष्कार और अनुसन्धान हुए, क्योंकि धर्म,

पुराण और विज्ञान के समान ही, सत् की धारणा के साथ प्रवृत्त होता है।<sup>१०</sup> किन्तु यह कैसे दिखाया जा सकता है कि धर्म असत्-प्रतिष्ठित है ? यह दिखा कर कि ब्रह्म या ईश्वर या आत्मा आदि केवल कल्पनाएँ हैं ? किन्तु तब वैज्ञानिक सत्ताएँ—देश-काल, परमाणु, गुरुत्वाकर्षण आदि क्या ? इनके अनुसार, ये अन्ततः सवेद्य विषयो की योजना के सैद्धांतिक प्रतिनिधि हैं। किन्तु तब क्या सवेद्य विषय सत् है ? ये वैज्ञानिक योजना में सत् नहीं हैं, क्योंकि ये विषयी के आक्षेप हैं। हाँ, ये अर्थ के धारक अवश्य हैं। तब सत् क्या है, कार्य-सामर्थ्य ? शायद। किन्तु तब, धार्मिक सदर्म में कार्य-सामर्थ्य की कसौटी भिन्न है, वहाँ अपने व्यक्तित्व का सुघटतम संगठन कर महत्तम आदर्श को सिद्ध करना कार्य है। कार्य की इस धारणा ने मनोजगत् में कम से कम उतनी ही बड़ी उपलब्धियाँ संभव की हैं जितनी विज्ञान भौतिक जगत् में कल्पना कर सकता है, यह असंदिग्ध है। अर्थ की दृष्टि से तो विज्ञान निर्धन है ही, क्योंकि इसका अर्थ-जगत् ऐन्द्रिय सवेदो तक सीमित है, अनुभव के अन्य सब आयाम इसकी सीमा के बाहर हैं।<sup>११</sup> धर्म इसमें समृद्धतम है, क्योंकि इसमें अनुभव के सब आयाम गभीरता और उत्तानता की पराकाष्ठा के साथ अवगुंठित होते हैं। विज्ञान ने अर्थ की इस निर्धनता के कारण ही, अपनी चामत्कारिक सफलताओं के बावजूद, हमारे युग को अवसन्न और विभ्रात अवस्था में ला छोड़ा है।

हमारी सत्यता विज्ञान और धर्म के सम्बन्ध के नुस्खों के द्वारा मुक्ति नहीं पा सकती, जैसा कि बहुत से लोग भ्रमवश समझते प्रतीत होते हैं। विज्ञान का धर्म से कोई वास्तव विरोध है ही नहीं। यह विरोध, और परिणाम में खेद, तब उत्पन्न होता है जब विज्ञान को जीवन-दृष्टि के रूप में ग्रहण कर लिया जाता है। विज्ञान का कार्य प्रतिभास के केवल सीमित क्षेत्र का विनियोजन करना है, जब वह सत् का प्रमाणक मान लिया जाता है तब दीर्घ पथ का अन्त रेतीले निर्जन में होना स्वाभाविक है।

यहाँ आपत्ति की जा सकती है कि धर्म ने हमें कम बुरी अवस्था में नहीं डाला था—मानवता इसके कारण जड़ता, भूढ़ता और रोग तथा विपन्नता

१० यशदेव शल्य-ज्ञान और सत्, “व्याख्या” अध्याय।

११ द्रष्टव्य पीछे, प्राकृतिक विज्ञान अध्याय।

मे रही और उसने पारलौकिक चिंता को प्रमुखता देकर ऐहिक जीवन की उपेक्षा कर दी। किन्तु यह आपत्ति उचित नहीं है। जड़ता, मूढ़ता आदि धार्मिक चेतना के उतने ही विपरीत है जितने वैज्ञानिक चेतना के। मूल्यों के ग्रहण के लिए आत्म-बोध का उससे कहीं अधिक उदबुद्ध होना आवश्यक है जितना तार्किक और प्रत्यक्षगत वास्तव की गहन तहों के आलोचन के लिए आवश्यक है, क्योंकि धार्मिक सन् अपने व्यक्तित्व की साधना में प्रतिफलित होता है, निस्संग, स्थिर और ठोस वस्तु के विवेचन में नहीं। इसलिए धर्म का स्फुरण सदैव अत्यंत विरले व्यक्तियों में ही हुआ और बहुत अपवाद रूप में ही वह युग की संपत्ति कभी बना। युग केवल उस शुद्धार्थ को समझे बिना उसके स्फुरण से अनुप्राणित प्रतीकों की साधना ही करते रहे और तबतक उससे धन्य हुए जबतक यह प्राण उन प्रतीकों में स्पंदित रहा। इसलिए यह कहना कि जड़ता के लिए धर्म उत्तरदायी है, भ्रामक है। जहां तक ऐहिकता की उपेक्षा का प्रश्न है, वह धर्म के लिए ही स्वाभाविक नहीं है बल्कि सभी स्मूर्त चेतनाओं के लिए स्वाभाविक है। ऐहिकता के प्रति आप्रह्म से केवल अत्यंत निम्न कोटि के मानव की समावना ही हो सकती है क्योंकि यह कामना तो जीव-स्वभाव है, इसको लक्ष्य बनाने की आवश्यकता नहीं है, इसके लिए केवल लक्ष्यों को भूलने की आवश्यकता ही है। न यह कोई विज्ञान के प्रति आप्रह्म का ही अनिवार्य परिणाम है कि इससे ऐहिकता चरम मूल्य हो जाय। स्वयं महान वैज्ञानिक उतने ही ऐहिक सुखों के प्रति उपेक्षाशील रहते हैं जितने धार्मिक साधक, क्योंकि वैज्ञानिक भी एक अमूर्त सुख के प्रति अभिमुख होते हैं। हा, विज्ञान ऐहिक सुख-साधन में सहायक होता है, और यह भी कि अमूर्त सुख के लिए उसकी पदावली में कोई स्थान नहीं होने से यह उनको मूल्यों की चेतना से वंचित करता है जो मूल्यों से अनुप्राणित नहीं हैं। यूरोप आज इस “निरर्थकता” की व्याधि से पीड़ित है और अन्य देश उस दिशा में तीव्र गति से बढ़ रहे हैं।

## मानव-स्वातन्त्र्य

स्वतन्त्रता के प्रश्न पर अनेक सदस्यों में विचार हो सकता है, किन्तु ये सब सदस्य दो वर्ग बनाते हैं अन्यो की इच्छा के शासन से अनधीनता और अपनी प्रकृति के शासन से अनधीनता। एक प्रकार से, प्रथम प्रकार की स्वतन्त्रता दूसरे प्रकार की स्वतन्त्रता को पूर्वपिक्षित करती है, किन्तु यह आवश्यक नहीं है कि जिसे दूसरे प्रकार की स्वतन्त्रता उपलब्ध है उसे प्रथम प्रकार की स्वतन्त्रता भी उपलब्ध हो। किन्तु यह कहा जा सकता है कि, जिसे दूसरे प्रकार की स्वतन्त्रता उपलब्ध नहीं है उसके लिए प्रथम प्रकार की स्वतन्त्रता का भी कोई अर्थ नहीं है।

दर्शन के लिए समस्या केवल दूसरे वर्ग की स्वतन्त्रता को लेकर ही है, क्योंकि प्रथम वर्ग की स्वतन्त्रता की समस्याएँ या तो व्यावहारिक हैं अथवा दूसरे वर्ग की समस्याओं पर निर्भर करती हैं।

दूसरे वर्ग की समस्याओं का स्रोत एक अनुभूत वस्तुस्थिति का एक मौलिक बौद्धिक कोटि से विरोध है। यह बौद्धिक कोटि है कारण-कार्य सम्बन्ध की। प्रत्येक घटना अथवा अवस्था किसी अन्य घटना अथवा अवस्था का कार्य है। यह जितना भौतिक घटनाओं के लिए सही है उतना ही मानसिक घटनाओं के लिए भी सही है। यद्यपि मानसिक घटनाओं को कारण-कार्यात्मक सन्दर्भ के बजाय प्रयोजनात्मक सन्दर्भ में भी समझा जाता है, किन्तु तात्कालिक सुविधा के लिए हम इसे भी एक अन्य प्रकार का कारण-कार्य सम्बन्ध मान सकते हैं। कारण-कार्य सन्दर्भ में प्रत्येक घटना अन्य घटना का कार्य होने से कोई घटना प्रथम नहीं हो सकती और न उसका अपना कोई तन्त्र ही हो सकता है—उसका कोई परिच्छिन्न स्वरूप नहीं हो सकता। किन्तु हम अपने आन्तर अनुभव में एक परिच्छिन्नता का अनुभव करते हैं, हमें प्रतीत होता है कि क्रिया का कारण “मेरा” सकल्प है और मेरे सकल्प का अन्य कोई

नियोजक नहीं है ।

किन्तु इस अनुभूत परिच्छिन्नता का बहुत आसानी से प्रात्याख्यात किया जा सकता है यह दिखाया जा सकता है कि यह सकल्प किसी प्रयोजन से नियोजित है, प्रयोजन हमारी किसी कामना का प्रकट है, कामना किसी अन्य कारण से—शारीरिक से या अन्य कामना से अथवा भाव से—नियोजित है, और ये किसी अन्य विषय से या उद्दीपन से नियोजित हैं । इसी प्रकार से, मनुष्य को या ईश्वर को आदि-कारण के रूप में प्रतिष्ठित करने के प्रयत्न भी कोई समाधान करते प्रतीत नहीं होते, उनमें एक प्रकार की यादृच्छिकता दिखाई देती है । भरतृ की इस स्थापना में कि ढण्डा पत्थर को हिलाता है और यह स्वयं हाथ से हिलाया जाता है, और हाथ को मनुष्य हिलाता है (फिजिक्स, २५६ ए) तथा न्याय द्वारा ईश्वर को जगत् के निमित्त कारण के रूप में कल्पना करने और स्वयं उसके निमित्त कारण के रूप में किसी की मांग नहीं करने में ऐसी ही यादृच्छिकता दिखाई देती है । मेरा यह कहना नहीं है कि हाथ को हिलाने वाले मनुष्य को कोई प्रेरित नहीं करने वाला होना असम्भव है, किन्तु यह विचार जिस बौद्धिक कोटि (कारणता) के अन्तर्गत कल्पित है उसी पर सीमा लगाता है, जिसका उसके अन्तर्गत कोई औचित्य नहीं है ।

किन्तु कारणता का निषेध स्वतन्त्रता नहीं अनिवारितता देता है—यदि सब घटनाएँ, या कुछ घटनाएँ, अन्य घटनाओं की कार्य नहीं हैं तब वे 'स्वतन्त्र' हैं, ऐसा कहना उचित नहीं है, तब वे अनिवारित कही जायगी, अर्थात् उनके सम्बन्ध में कोई नियम सम्भव नहीं होगा, यद्यपि आगमनात्मक अनुमान, कम से कम सांख्यिकीय, प्रकार का, सम्भव होगा । ह्यूम तथा चार्वाकी की घटनाएँ इसी प्रकार की हैं, आधुनिक अनुभववादियों को भी यही अभिमत है ।

यहां उन लोगों की भूल भी देखी जा सकती है जो मानव-स्वतन्त्रता को मनुष्य की नकारने की सामर्थ्य में, अविष्यवाणियों को झुठलाने की सामर्थ्य में, देखते हैं । मनुष्य की नकारने की सामर्थ्य का स्रोत आवश्यक रूप से उसकी स्वतन्त्रता का सूचक नहीं है, क्योंकि नकारना केवल विशेष उद्दीपनों की विशेष प्रतिक्रिया मात्र हो सकता है, और न अविष्यवाणियों को झुठलाना ही स्वतन्त्रता का सूचक है, क्योंकि यह हाइलन्बर्ग के परमाणु भी करते हैं । अनिवारिततावाद की कुछ और भी कठिनाइयाँ हैं : अनिवारितता-

वाद के लिए यह आवश्यक है कि वह केवल 'मनुष्य' को अनिर्धारित माने और उसके शरीर तथा अन्य विषय-वस्तुओं को निर्धारित माने । क्योंकि यदि शरीर और वस्तुएँ भी अनिर्धारित होंगी तब मेरे हाथ उठाने का सकल्प करने पर यह सम्भव होगा कि हाथ नहीं उठे, और डण्डे के लिए यह सम्भव होगा कि वह पत्थर के ससर्ग में नहीं आएँ, अथवा पत्थर के लिए यह सम्भव होगा कि वह डण्डे से नहीं हिले । उस अवस्था में मनुष्य की स्वतन्त्रता न केवल निष्फल होगी बल्कि वह अकल्पनीय भी होगी, क्योंकि कोई नियम नहीं होगा जिसे यह स्वतन्त्रता नकारेगी । पुनः, यदि नकारने की सामर्थ्य केवल अनिर्धारितता है तब स्वयं सकल्प भी कर्ता के वश में नहीं होगा । इसलिए स्वतन्त्रता के प्रश्न को कारखाना और अकारितता के सन्दर्भ में देखना ही अनुचित है ।

×

×

×

मैं अपनी ज्ञानमीमासा में घटनाओं, वस्तुओं तथा अर्थों को चैतन्य की विभिन्न वृत्तियों के रूप में कल्पित करता हूँ, किन्तु इस ज्ञानमीमासा के अनुसार, चैतन्य का अपना कोई स्वरूप नहीं है । उसका स्वरूप वृत्तियों के स्वरूप में ही परिलक्षित होता है । अथवा, तात्त्विक पदावली में कहें तो, 'चैतन्य' 'वृत्ति' का ही एक विश्लिष्ट पक्ष है, अथवा कहें, 'वृत्ति-प्रत्यय' 'चैतन्य-प्रत्यय' का समावेशी है । हमारे लिए 'वृत्ति' और 'विषय' पद पूर्णतः समानार्थी हैं । इस प्रकार से, चैतन्य विषय का आकार है, यदि हमें गलत नहीं समझा जाय तो हम कहेंगे, तार्किक आकार है । 'तार्किक आकार' कहने से हमारा यह अभिप्राय नहीं है कि विषयों के स्वरूप का निर्धारण तार्किक बुद्धि से होता है, बल्कि यह कि विषयों के आकार को बुद्धि ही उनसे विश्लिष्ट करती है । ये विश्लिष्ट आकार विभिन्न कोटियाँ बनाते हैं, 'बुद्धि' स्वयं एक विश्लिष्ट आकार की सज्ञा ही है और परिणामतः वृत्तियों अथवा विषयों की एक कोटि है । इसी प्रकार से 'मनुष्य' और 'पशु' भी विश्लेषणात्मक कल्पनाएँ हैं, अथवा कहें, तार्किक कोटियाँ हैं । इस प्रकार से 'आहार निद्रा भय मैथुन च, सामान्यमेतत् पशुभिर्नराणाम्' का हमारी पदावली में अनुवाद होगा, 'इस कोटि के विषय पाशव विषय हैं,' थोड़ी और विश्लेषणात्मक पदावली में कहा जाय तो—जब चैतन्य इन कोटियों के विषयों में अधिष्ठित होता है तब, वह पाशव-चैतन्य होता है । मानव-चैतन्य की



वृत्तियाँ सरचनात्मक (स्ट्रक्चरल) अर्थ-मूलक होती हैं।

कारणता, जिसे वस्तु-विश्व के, अथवा सम्पूर्ण प्रतिभास के ही, स्वभाव के रूप में कल्पित किया जाता है, स्वयं सरचनात्मक अर्थमूलक एक कोटि है। यह कोटि एक प्रकार के विषयों का निर्माण करती है। विषयों के अनेक अवधारण-प्रकार हैं, और इन अन्य, अर्थात् कारण-कार्योत्तर, अवधारण-प्रकारों के अन्तर्गत विषय निर्धारित या अनिर्धारित नहीं होते। इन अन्य प्रकार के विषयों को प्रतीकात्मक या सरचनात्मक विषय कहा जा सकता है। विज्ञान, गणित, भाषा, संगीत, चित्रकला आदि ये सब इसी प्रकार के विषय हैं। स्वयं कारणता भी इसी प्रकार का विषय है, क्योंकि यह सरचनात्मक व्यापार है जो उन विषयों का धारण करता है जिन्हें हम कारण-शृंखलाबद्ध देखते हैं। इस प्रकार से, मेरे हाथ का हिलना कारण-नियम-शासित है, मेरी इच्छा भी कारण-नियम-शासित है, किन्तु इनको इन नियमों में शासित देखने वाला मैं इस नियम से शासित नहीं हूँ, क्योंकि यह नियम स्वतः-कारण-कार्यात्मक नहीं है। यही गणित के लिए भी सही है—यह कारण-कार्यात्मक नियम-शासित नहीं है।

सरचनात्मक अर्थ के विषयों में एक अनिवार्यता रहती है, इनमें एक स्थिति, घटना या समग्र का आकार सरचना के नियम की अनिवार्यता को धारण किये रहता है, किन्तु यह अनिवार्यता नियोजनात्मक नहीं होती। उदाहरणतः, यदि ख क का कार्य है तो क में ख के सम्बन्ध में नियोजनात्मक शक्ति है, यदि पत्थर को डण्डे की धकेल हिला सकती है तो डण्डे की धकेल पत्थर के हिलाने को नियोजित करती है, यदि मलेरिया के कीटाणु शरीर में ज्वर उत्पन्न करते हैं तब ज्वर उनसे नियोजित होता है, यदि मेरा अवसर विशेष पर क्रुद्ध होना विशेष उद्दीपनोन्मुख शरीर-क्रिया का व्यापार है तो वे मेरे क्रुद्ध होने को नियोजित करते हैं। कुछ लोगों को 'नियोजन' शब्द पर आपत्ति होगी, मेरा उसके लिए कोई आग्रह नहीं है, यद्यपि 'निर्धारित' शब्द में यह शब्द निहित है। यहाँ द्रष्टव्य यह है कि क ख के 'घटित होने' को उस प्रकार से अनिवार्य करता है जिस प्रकार से '२+२=४' को नहीं करता है, अथवा जैसे भारतीय संगीत भैरवी राग के होने को अनिवार्य नहीं करता है, यद्यपि इनके घटित होने के लिए यह अनिवार्य है कि एक सरचनात्मक संस्थान (गणित का, भारतीय संगीत का, राग भैरवी का) विद्यमान हो।

सरचनात्मक अर्थ की विशेषता उसके वास्तव और आदर्श रूपों में तनाव होने में है। प्रत्येक सरचनात्मक अर्थ एक आत्यन्तिक समजसत्ता और आत्यन्तिक व्यापकता को आक्षिप्त करता है, जिसे व्यवहार में हम न्यूनाधिक ही सिद्ध कर पाते हैं। आर्केस्ट्रा में एक समजसत्ता एकत्व रहता है, किन्तु जबकि आत्यन्तिक समजसत्ता आर्केस्ट्रा की आत्मा है व्यवहार में आत्यन्तिक समजसत्ता केवल एक आदर्श है जिसे चरितार्थ करने का प्रयत्न आर्केस्ट्रा का संयोजक कलाकार जीवन भर करता है। यह उतना ही सही तान और नृत्य के लिए भी है—कलाकार की साधना कभी पूरी नहीं होती। किन्तु तब भी, पूर्ण समजसत्ता तान, नृत्य और आर्केस्ट्रा की आत्मा है, यह इनके जन्म के साथ ही उपजती है, यह केवल अभिव्यक्ति के प्रयत्न में, अपने चरितार्थन की प्रक्रिया में, अनुपलब्ध रहती है। यही बात सिद्धान्त के लिये भी कही जा सकती है। सिद्धान्त की आत्मा उसकी तार्किक समजसत्ता में और आत्यन्तिक व्यापकता में है, इसके लिये यह स्वाभाविक है कि इसका जन्म आत्यन्तिक सामजस्य और पूर्णता के साथ हो, किन्तु इसकी यह निहित समजसत्ता और पूर्णता अपने चरितार्थन की प्रक्रिया में केवल अपूर्णता ही उपलब्ध होती है। इस प्रकार से, जबकि मूल में पूर्ण समजसत्ता और पूर्णता इनका स्वभाव है अभिव्यक्ति में यह केवल पार्यन्तिक कल्पना है, जिसके हम समीप से समीपतर पहुँच सकते हैं किन्तु जिसे हम प्राप्त नहीं कर सकते। सरचनात्मक अर्थों के आदर्श रूप की यह अचरितार्थ सत्ता अपने अन्तर्गत सब प्रयत्नों, कल्पनाओं या अवधारणाओं को एक अनिवार्यता देती है, क्योंकि इनके अन्तर्गत सब प्रयत्न इनके आदर्श रूप का अनुसरण किये बिना अप्रतिष्ठित रहते हैं, किन्तु यह अनिवार्यता वाध्यतापरक नहीं है—कोई तर्क में बदतोव्याघात कर सकता है, कोई बेसुरा गा सकता है, कोई गलत गुणा-भाग कर सकता है—वास्तव में इस आदर्श के पार्यन्तिक होने का अर्थ ही है कि हम सदैव न्यूनाधिक बेसुरा गाते हैं, हम सदैव बदतोव्याघात की सम्भावना के साथ तर्क करते हैं, अनेक मानव-सन्ततियाँ इस पूर्णता की ओर निरन्तर प्रयत्नरत रह कर भी अपनी अपूर्णता के बोध से विकल रहती हैं।

मनुष्य की वास्तविक स्वतन्त्रता का स्रोत यह सरचनात्मक (स्ट्रक्चरल) अर्थ ही है, क्योंकि यह मनुष्य को स्वत्व के लिए अपेक्षित 'तन्त्रमयता' देता है। वास्तव में तन्त्रमयता स्वत्व की पूर्वपिक्षा है, क्योंकि अन्यथा 'स्वत्व' के

लिए अपेक्षित एकत्व असम्भव होगा। यह एकत्व कारण-श्रृंखला या उसका निषेध दोनों ही नहीं दे सकते, क्योंकि कारण-श्रृंखला घटनाओं का कारण घटनाओं में अन्तर्भाव कर देती है और कारण-श्रृंखला का निषेध घटना अथवा वस्तुस्थिति को स्वभाव-हीन बना देता है। इसीलिये न पत्थर स्वतन्त्र है, न पशु और न हाइजन्वर्ग के परमाणु।

किन्तु सरचनात्मक अर्थ जबकि स्वतन्त्रता दे सकता है यह स्वतः “व्यक्ति” को देने के लिए पर्याप्त नहीं है, क्योंकि इसकी अन्तर्वस्तु (काटेन्ट) सार्वभौमिक होती है। गणित अथवा उसकी कोई प्रतिपत्ति, भारतीय शास्त्रीय संगीत अथवा राग मल्हार, अथवा उसका कोई स्वर-संयोजन, सार्वभौम हैं—ये देश-काल-व्यक्ति निरपेक्ष हैं, व्यक्ति इनमें भाग ले सकते हैं, ये किसी व्यक्ति में अद्वितीयता भाग नहीं लेते। इस प्रकार से, जब ये चैतन्य की वृत्ति के रूप में प्राप्त होते हैं तब चैतन्य स्वतन्त्र तो होता है किन्तु यह वृत्ति उसे वैयक्तिकता, अथवा वैयक्तिक स्वत्व, नहीं देती, यह उसे सर्वत्व देती है, यह उसे एक या दूसरे ब्रह्म में लीन करती है—गणित-ब्रह्म में या नाद-ब्रह्म में।

स्वत्व के अधिष्ठान के लिये एक ऐसे अनुभूत एकत्व की अपेक्षा होती है जिसके अक्ष पर विभिन्न अनुभूतियाँ और अर्थ अरों के समान अवस्थिति हो सकें, अथवा जो विभिन्न अनुभूतियों और अर्थों में प्रविष्ट होकर उन्हें अद्वितीय संस्थान अथवा आकृति दे सकता हो। संस्कृतियों में ऐसे एकत्व की अन्तर्वस्तु एक सर्व-संयोजक जीवन-दर्शन होता है, जैसे भारतीय संस्कृति का ब्रह्म था और आधुनिक पाश्चात्य संस्कृति का भौतिक विज्ञान है।

किन्तु व्यक्ति के अनुभूत एकत्व की अन्तर्वस्तु क्या है? एक उत्तर हो सकता है—अभिमान, जो स्मृतियों और अपेक्षाओं से, तथा इन स्मृतियों और अपेक्षाओं के अधिष्ठाता होने के बोध से, घटित होता है। (इस तीसरे घटक के बिना शरीर भी व्यक्तित्व के पद का दावा कर सकता है।) किन्तु यह अभिमान, यदि स्मृतियाँ केवल इच्छा और प्रत्यक्षमूलक ही हैं तो, व्यक्ति की स्वतन्त्रता के लिए पर्याप्त नहीं है, क्योंकि स्मृतियों, प्रत्यक्षों और अपेक्षाओं का अधिष्ठातृत्व उसे शरीराधिष्ठित करता है, अर्थात् इस अभिमान का अधिष्ठान शरीर-वृत्ति होता है, इसमें अधिष्ठाता शरीर से अपना अभेद-स्थापन करता है। परिणामतः यह अभिमान कारण-कार्यात्मक होता है। अधिकांश

व्यक्ति, और अधिकांश में सब व्यक्तियों का स्वरूप या स्वत्व, कारण-कार्यात्मक ही होता है और अतएव उन अवस्थाओं में व्यक्ति स्वतन्त्र नहीं होता ।

व्यक्ति उस समय स्वतन्त्र होता है, अथवा व्यक्ति का स्वातन्त्र्य उस अवस्था में उपलब्ध होता है, जब चैतन्य ऐसी अभिमान-वृत्ति में अधिष्ठित होता है जो कारण-कार्यात्मक सद्वर्तन्तर्गत नहीं है, जो सरचनात्मक अर्थ के अन्तर्गत है । यह अभिमान चैतन्य को शरीर-वृत्ति में स्थित नहीं करता, यह उसे कारण-कार्य-बाह्य व्यवस्था में अधिष्ठित करता है । इस सरचनात्मक अर्थ की व्यवस्था में अभिमान वास्तव कर्तृत्व प्राप्त करता है, क्योंकि यहाँ वह अर्थों के सर्जन की प्रक्रिया में, अथवा कहे उनके वास्तवीकरण की प्रक्रिया में, अपना साक्षात् करता है । तर्क या दर्शन या विज्ञान की किसी समस्या का समाधान और कुछ नहीं है सिवाय पूर्ण विज्ञान, पूर्ण दर्शन आदि की दिशा में अग्रसरता के । सरचनात्मक अर्थों के बिना कर्तृत्व की सम्भावना नहीं हो सकती और कर्तृत्व के बिना सरचनात्मक अर्थ असम्भव हैं, ये परस्परानुपगी हैं । इस प्रकार से, सरचनात्मक अर्थ सार्वभौमिक होते हुए भी कर्तृत्वाभिमान पर, व्यक्ति पर, (अथवा सस्कृति पर), अपने अस्तित्व के लिए निर्भर करते हैं । इस प्रकार से, व्यक्ति करणीय अर्थों में और अर्थ कर्ता व्यक्ति में जन्म लेते हैं ।

सरचनात्मक अर्थों की सार्वभौमता व्यक्ति को देश-काल निरपेक्ष बनाती है, यद्यपि वास्तवीकरण अथवा कर्म काल को पूर्वपेक्षित करते हैं । वास्तवीकरण एक निरन्तर प्रक्रिया है जो व्यक्ति को जन्मातरो में ले जाती है और सस्कृतियों में परम्पराओं को जन्म देती है । किन्तु कर्तृत्वाभिमान की समृद्धि पर कोई मर्यादा नहीं लगाई जा सकती, यह कितना भी समृद्ध हो सकता है और कितना भी निर्धन हो सकता है । यह ब्रुद्ध और वाल्मीकि की समृद्धि में एक ओर, तथा सततियों द्वारा रचित महाभारत तथा बौद्ध श्रुतिकला में दूसरी ओर, देखा जा सकता है ।

अभिमान के उपरोक्त निरूपण से स्पष्ट है कि यह सस्कृति और व्यक्ति की सामान्य विशेषता है । मेरे विचार में, व्यक्ति और सस्कृति में इस दृष्टि में कोई मौलिक अन्तर नहीं होता । यह अन्तर केवल एक में सवेदन होने

लिए अपेक्षित एकत्व असम्भव होगा। यह एकत्व कारण-श्रृंखला या उसका निषेध दोनों ही नहीं दे सकते, क्योंकि कारण-श्रृंखला घटनाओं का कारण-घटनाओं में अन्तर्भाव कर देती है और कारण-श्रृंखला का निषेध घटना अथवा वस्तुस्थिति को स्वभाव-हीन बना देता है। इसीलिये न पत्थर स्वतन्त्र है, न पशु और न हाइजन्वर्ग के परमाणु।

किन्तु सरचनात्मक अर्थ जबकि स्वतन्त्रता दे सकता है यह स्वतः "व्यक्ति" को देने के लिए पर्याप्त नहीं है, क्योंकि इसकी अन्तर्वस्तु (काटेन्ट) सार्वभौमिक होती है। गणित अथवा उसकी कोई प्रतिपत्ति, भारतीय शास्त्रीय संगीत अथवा राग मल्हार, अथवा उसका कोई स्वर-संयोजन, सार्वभौम हैं—ये देश-काल-व्यक्ति निरपेक्ष हैं, व्यक्ति इनमें भाग ले सकते हैं, ये किसी व्यक्ति में अद्वितीयता भाग नहीं लेते। इस प्रकार से, जब ये चैतन्य की वृत्ति के रूप में प्राप्त होते हैं तब चैतन्य स्वतन्त्र तो होता है किन्तु यह वृत्ति उसे वैयक्तिकता, अथवा वैयक्तिक स्वत्व, नहीं देती, यह उसे सर्वत्व देती है, यह उसे एक या दूसरे ब्रह्म में लीन करती है—गणित-ब्रह्म में या नाद-ब्रह्म में।

स्वत्व के अधिष्ठान के लिये एक ऐसे अनुभूत एकत्व की अपेक्षा होती है जिसके अक्ष पर विभिन्न अनुभूतियाँ और अर्थ अंशों के समान अवस्थिति हो सकें, अथवा जो विभिन्न अनुभूतियों और अर्थों में प्रविष्ट होकर उन्हें अद्वितीय संस्थान अथवा आकृति दे सकता हो। संस्कृतियों में ऐसे एकत्व की अन्तर्वस्तु एक सर्व-संयोजक जीवन-दर्शन होता है, जैसे भारतीय संस्कृति का ब्रह्म या और आधुनिक पाश्चात्य संस्कृति का भौतिक विज्ञान है।

किन्तु व्यक्ति के अनुभूत एकत्व की अन्तर्वस्तु क्या है? एक उत्तर हो सकता है—अभिमान, जो स्मृतियों और अपेक्षाओं से, तथा इन स्मृतियों और अपेक्षाओं के अधिष्ठाता होने के बोध से, घटित होता है। (इस तीसरे घटक के बिना शरीर भी व्यक्तित्व के पद का दावा कर सकता है।) किन्तु यह अभिमान, यदि स्मृतियाँ केवल इच्छा और प्रत्यक्षमूलक ही हैं तो, व्यक्ति की स्वतन्त्रता के लिए पर्याप्त नहीं हैं, क्योंकि स्मृतियों, प्रत्यक्षों और अपेक्षाओं का अधिष्ठातृत्व उसे शरीराधिष्ठित करता है, अर्थात् इस अभिमान का अधिष्ठान शरीर-वृत्ति होता है, इसमें अधिष्ठाता शरीर से अपना अभेद-स्थापन करता है। परिणामतः यह अभिमान कारण-कार्यात्मक होता है। अधिकांश

व्यक्ति, और अधिकांश में सब व्यक्तियों का स्वरूप या स्वत्व, कारण-कार्यात्मक ही होता है और अतएव उन अवस्थाओं में व्यक्ति स्वतन्त्र नहीं होता ।

व्यक्ति उस समय स्वतन्त्र होता है, अथवा व्यक्ति का स्वातन्त्र्य उस अवस्था में उपलब्ध होता है, जब चैतन्य ऐसी अभिमान-वृत्ति में अधिष्ठित होता है जो कारण-कार्यात्मक सदभ्रान्तगंत नहीं है, जो सरचनात्मक अर्थ के भ्रान्तगंत है । यह अभिमान चैतन्य को शरीर-वृत्ति में स्थित नहीं करता, यह उसे कारण-कार्य-बाह्य व्यवस्था में अधिष्ठित करता है । इस सरचनात्मक अर्थ की व्यवस्था में अभिमान वास्तव कर्तृत्व प्राप्त करता है, क्योंकि यहाँ वह अर्थों के सर्जन की प्रक्रिया में, अथवा कहे उनके वास्तवीकरण की प्रक्रिया में, अपना साक्षात् करता है । तर्क या दर्शन या विज्ञान की किसी समस्या का समाधान और कुछ नहीं है सिवाय पूर्ण विज्ञान, पूर्ण दर्शन आदि की दिशा में अप्रसरता के । सरचनात्मक अर्थों के बिना कर्तृत्व की सम्भावना नहीं हो सकती और कर्तृत्व के बिना सरचनात्मक अर्थ असम्भव हैं, ये परस्परानुषंगी हैं । इस प्रकार से, सरचनात्मक अर्थ सार्वभौमिक होते हुए भी कर्तृत्वाभिमान पर, व्यक्ति पर, (अथवा सस्कृति पर), अपने अस्तित्व के लिए निर्भर करते हैं । इस प्रकार से, व्यक्ति करणीय अर्थों में और अर्थ कर्ता व्यक्ति में जन्म लेते हैं ।

सरचनात्मक अर्थों की सार्वभौमता व्यक्ति को देश-काल निरपेक्ष बनाती है, यद्यपि वास्तवीकरण अथवा कर्म काल को पूर्वपेक्षित करते हैं । वास्तवीकरण एक निरन्तर प्रक्रिया है जो व्यक्ति को जन्मातरो में ले जाती है और सस्कृतियों में परम्पराओं को जन्म देती है । किन्तु कर्तृत्वाभिमान की समृद्धि पर कोई मर्यादा नहीं लगाई जा सकती, यह कितना भी समृद्ध हो सकता है और कितना भी निर्धन हो सकता है । यह बुद्ध और वाल्मीकि की समृद्धि में एक ओर, तथा सततियों द्वारा रचित महाभारत तथा बौद्ध मूर्तिकला में दूसरी ओर, देखा जा सकता है ।

अभिमान के उपरोक्त निरूपण से स्पष्ट है कि यह सस्कृति और व्यक्ति की सामान्य विशेषता है । मेरे विचार में, व्यक्ति और सस्कृति में इस दृष्टि से कोई मौलिक अन्तर नहीं होता । यह अन्तर केवल एक में सचेदन होने

तथा दूसरे में नहीं होने में है ।\* इस प्रकार व्यक्तित्व में संवेदन एक अनिवार्य घटक हो जाता है, किन्तु जैसा कि ऊपर के विवेचन से स्पष्ट है, यह अत्यन्त क्षुद्र घटक है ।

x

x

x

कर्तृत्व का उपरोक्त विवेचन व्यक्ति के स्वतन्त्र निर्णय के प्रत्यय की भी अधिक उचित व्याख्या करता है और इसे, इस निर्णय को, व्यापक परिप्रेक्ष्य में रखता है । 'स्वतन्त्र' निर्णय को नैतिक कर्म के सन्दर्भ में देखा गया है, अर्थात् कर्म के औचित्य-अनौचित्य के सन्दर्भ में । क्योंकि यदि कर्ता स्वतन्त्र है तभी उसके कर्म को उचित या अनुचित कहा जा सकता है । इस प्रकार से, 'क का कर्म उचित है' का अर्थ है 'क ने अपने स्वतन्त्र निर्णय से यह कर्म किया ।' यह सही है, किन्तु यहाँ 'स्वतन्त्रता' का अर्थ स्पष्ट नहीं है । मेरे विचार में, यहाँ 'स्वतन्त्रता' का सर्वस्वीकृत अर्थ होगा इच्छाओं, वासनाओं, संस्कारों आदि से ऊपर उठ कर विशुद्ध विवेकपूर्वक निर्णय । किन्तु तब क को 'अनुचित' कर्मों के लिए उत्तरदायी नहीं ठहराया जा सकता, क्योंकि 'अनुचित' कर्म केवल वह होगा जो व्यक्ति वासनाओं आदि की अधीनता में करेगा । किन्तु वासनाओं आदि के अधीन कर्म करता हुआ व्यक्ति स्वतन्त्र नहीं कहा जा सकता और परिणामतः उत्तरदायी भी नहीं कहा सकता । गलत विमर्श को 'अनुचित' नहीं कहा जा सकता, उसे भ्रान्त कहा जा सकता है । संभवतः 'अनुचित' कर्म उस व्यक्ति के कर्म को कहा जायगा जो उचित करने में समर्थ हो, जो विवेक कर सकने पर भी वासनाओं का अनुसरण करता हो । जो भी हो, यहाँ कठिनाई स्पष्ट है विवेक को केवल सामर्थ्य स्वतन्त्रता नहीं है—

---

\* मुझे अब ऐसा लगता है कि संस्कृति और व्यक्ति में इस आधार पर भी भेद नहीं किया जा सकता, क्योंकि संवेद न तो व्यक्तित्व का अनिवार्य घटक है और न संस्कृति का, यह केवल अभिव्यक्ति का, अथवा कहे ज्ञप्ति का, माध्यम होता है, और यह माध्यम जितना व्यक्तित्व की ज्ञप्ति का होता है उतना ही और उसी प्रकार से संस्कृति की ज्ञप्ति का भी होता है । कालिदास का काव्य कालिदास के व्यक्तित्व और भारतीयता दोनों की मूर्तियों का समाज रूप से बाह्य है और दोनों अपनी ज्ञप्ति के लिये बराबर संवेद का माध्यम ग्रहण करते हैं ।

यह कहने वाले दुर्योधन को कि “जानामि धर्मं न च मे प्रवृत्तिं जानामि पापं न च मे निवृत्तिं” स्वतन्त्र नहीं कहा जा सकता ।

किन्तु यह कठिनाई ‘उत्तरदायित्व’ को बाहर से आकने पर जैसी रहती है वैसी स्वयं कर्त्ता की ओर से आकने पर नहीं रहती—नैतिक कर्त्तृत्व व्यक्ति के अपनी प्रतिमा के अर्थ का अनुसरण करने अथवा उससे भ्रष्ट होने में है,<sup>३</sup> —विवेक का अनुसरण नहीं कर पाना मुझे मेरी असामर्थ्य दिखाता है और परिणामतः ग्लानि उत्पन्न करता है । यह असामर्थ्य व्यक्ति में किसी नैसर्गिक न्यूनतामूलक नहीं होती—मेरा उत्कृष्ट नहीं गा सकना मुझ में ग्लानि उत्पन्न नहीं करेगा, खेद उत्पन्न कर सकता है, ग्लानि कर्त्तृत्व में भ्रष्ट होने से उत्पन्न होती है, जो कर्त्तृत्व स्वयं मेरी प्रतिमा के सर्जन में प्रतिफलित होता है । इस प्रकार से, सत्य बोलने में मेरा इस कारण से संकोच कि इसके परिणाम मेरे परिवार के लिए घातक होंगे, मुझ में इसलिए ग्लानि उत्पन्न करेगा क्योंकि मैं अपने में इतना साहस नहीं बटोर पाया । इसी प्रकार से, मेरे संगी-ताम्यास में इसलिये शिथिलता रहना कि मैं अपने आप को सामान्य मनोविनोद से नहीं रोक सका, मुझ में ग्लानि उत्पन्न करेगा । दोनों का अनौचित्य एक ही प्रकार का है, एक ही स्तर का चाहे नहीं हो । स्तर का यह अन्तर परीक्षा के महत्व से आता है

व्यक्ति की अपनी प्रतिमा कर्त्तृत्वाभिमान के आत्मसाक्षात्कार में उपलब्ध होती है । कर्त्तृत्वाभिमान के आत्मसाक्षात्कार का अर्थ कर्मों के अधिष्ठाता के रूप में अपने अर्थ की परिपूच्या है । इसके संरचनात्मक अर्थ होने से इसमें पुनः आदर्श पूर्णता और वास्तव अपूर्णता का तनाव रहता है । किन्तु यह तनाव हमारी सम्पूर्ण सत्ता को आवेष्टित करता है, क्योंकि यहाँ ममका कर्मों का अनुशासन अभिप्रेत होता है । किन्तु यहाँ एक अन्य कठिनाई उपस्थित होती है—‘अपने कर्मों’ का क्या अर्थ है ? क्या वे सब कर्म “मेरे कर्म” हैं जिनके साथ “मेरी अभिमान-वृत्ति” संयुक्त है ? किन्तु अभिमान-वृत्ति उन कर्मों के साथ भी संयुक्त होती है जिनका अधिष्ठातृत्व मुझे प्राप्त नहीं है—स्वप्न इसका स्पष्टतम उदाहरण है, वे अन्य कर्म दूसरे उदाहरण हैं जिनमें

---

३ ज्ञान और सत् में मानव-प्रतिमा अध्याय तथा पीछे नैतिक मूल्य अध्याय द्रष्टव्य ।



मैं अपनी प्रतिमा से अष्ट होता हूँ। यदि वे “मेरे” ही कर्म हैं तब “मेरी” स्वतन्त्रता का क्या अर्थ है? क्या मैं अपनी आदर्श प्रतिमा हूँ या कि वह सम्पूर्ण हूँ जिसमें तथाकथित अष्ट कर्मों का भी समावेश है?

इस कठिनाई का समाधान सहज नहीं है, किन्तु यह उसी दिशा में मिल सकता है, जिसमें अन्य सरचनात्मक विषयों के वास्तव और आदर्श रूपों में अन्तर का। मेरी प्रतिमा से अष्ट कर्म उसी प्रकार से मेरी वास्तव सत्ता के अंग होते हैं जिस प्रकार से किसी गाये जा रहे राग के विसवादी स्वर— विसवादी स्वर, राग के अंग नहीं होते, किन्तु गाये गये राग के अंग होते हैं। ठीक यही स्थिति अनुशासित, प्रतिमा-अष्ट, कर्मों की है, ये ‘मेरे’ होते हैं और नहीं भी होते—मैं अपना स्वरूप इनको सवादी बनाकर प्राप्त करता हूँ। इस आत्यन्तिक सवादिता में ही मानव-कर्म की और निर्णय की स्वतन्त्रता निहित है, जो वास्तव में अपूर्णतः ही उपलब्ध रहती है।

## अनुक्रमणिका

अनिर्धारितवाद १३२-३३

अनुभववाद—द्रष्टव्य प्रत्यक्षवाद

अर्जुन १०६

अरस्तू ८३, ८७, १३२

साम्राट् अशोक ५१, १०८, १२६

आईन्स्टाईन ३२, ५२, ५८, ५९

ईसा १९

उपनिषत् १८, १२०, १२४

कन्फ्यूशियस १०९

महात्मा कबीर ११६, ११९-२०,  
१२२

प० गोपीनाथ कविराज ७७-७८,  
१२२-२३

कारणता ७४-७६, ८६, १३१-३२,  
१३४-३६

कार्नेप ३४, ३५, ८५, ९०, ९२

काट १०२, १०४

योमीसाज कृष्ण १०४-१०६, ११२,  
११८

अर्न्स्ट कैसीरर ११, ७२, ११६

कार्नर १०४

कोवेल १२

कोह्लर ३४

क्वाईन ८४, ८९, ९१-९२

महात्मा गांधी ५, ५१, १०८, १११

जान गिल्लिन १२

गीता १२४

गेलिलियो ८६

गैलोवे १२४-२५

गुरु गोविन्दसिंह ८०

ग्रूट ७१

चादमल ११०

चार्वाक ८७, ११२

आर्टो जैस्पर्सन ४८-४९

ज्योतिष ७७-७८, ९२-९३

टायन्वी ७, ३६, ३९-४०

टिन्वर्जेन ४९

टेलर ६४

डार्विन ५१, ६९, ९९

डेकार्ट ३४, ९४

डोब्जहेस्काई ९४

जान ड्यूई ७९

तुलसीदास ११६

दशरथ ११२

दुर्खीम ६६, ११५

नैतिक कर्म ९६-९९, १३८-४०

न्याय (दर्शन) १३२

न्यूटन ५२, ५८, ५९

ओट्टो न्यूराथ ३२, ९०

ताल्कत पार्संस ६६

गोविन्दचन्द्र पाण्डे २७, ६१	मैक्समूलर ५६
पुनर्जागरण ६८, १२७	मैलोनावस्की ५५, ५८, ६८-६९, ७४-७५
पुराण ५६-६०	मैरेट ६४
पौराणिकता ११६, ११८	मैत्रेयी ११७, ११८
प्रकार्यवाद ३८	मोर्गन ६४
प्रत्यक्षवाद २६, ३०-३५, ३७, ८६-८२, १२८-३०, १३८	मोरेनो ३३
कार्ल प्यर्सन ८६	यान्त्रिकतावाद ६३-६४
फाइगल ३५	युधिष्ठिर १०४
फ्रायड ६६, ११४	योग ६२
जेम्स फ्रेजर ६३-६५	बर्ट्रेण्ड रसल ३५
कालीकृष्ण बैनर्जी ६१	गिल्बर्ट राइल ३०, ३५
बर्गसा ५६, ११३, ११६	राबर्ट रैडफील्ड २२
बील्स ३५	भगवान राम ११२, ११८
महात्मा बुद्ध १८, १९, १०९, ११०, १२४-२७	लॉक ३४
बौद्ध १११, १२१, १२४	लेनिन १०८
फ्रेंज बोम्बास १२	लेग ६४
राबर्ट ब्राउन ३७, ३८	बाल्मोकि १८
रैडक्लिफ ब्राउन ३७, ३८	विषय १-२, ७३, ८४-८६, १३३-३४
लेवी ब्रून्हा ६४, ६५, ११३	नैतिक ६८-६९, १०१, १०८-१२
भक्तृहरि ११३	विषयनिष्ठ-विषयीनिष्ठ १०८
भागवत धर्म १२६-२७	डी स्प्राण्ड वुट ५०
भारतीय संस्कृति ४२-४३	मैक्स वेबर ६६
मनोविज्ञान ५-६	व्यक्तित्व १६-२०, २२, ४३-४५, १३६-३८
मुहम्मद	ए लेस्ली व्हाइट १२
मूर १०२, १०५, १०६	व्हाइटहैड ८२-८३
मूल्य ४-६, १०२, १२०, २१, १२२-२६, १२८	बजामिन ली व्होर ४०, ५२, ५५
मैकाइवर-मेज १२, १४-१५, २२	शाकर १२१
	शिलर १०४
	शैक्सपीयर १६

समाज ४, २०

समाजशास्त्र ५-६

सरचनात्मक अर्थ १३३-३८

संस्कृति (परिभाषाए) ११-१२

सापेक्षतावाद (आइन्स्टाईनीय) ५८-५९

सांस्कृतिक उपकरण ३७-३८

सिद्ध धर्म ८०

विल्फ्रिड सेलाज ८८

सुदामा ११२

सूफी १२१

पिटरिम सोरोकिन १, ७, ६-१२, १४,

२१, १२७

स्टीवेसन ३५

स्टेल्लास ६४

स्ट्रासन २४

स्पेंग्लर ३६, ३८, ३६-४२

स्पेंसर ७०

हाइजन्बर्ग १३२, १३६

हाब्स ३४

ह्यूम २४, ८७, १३२